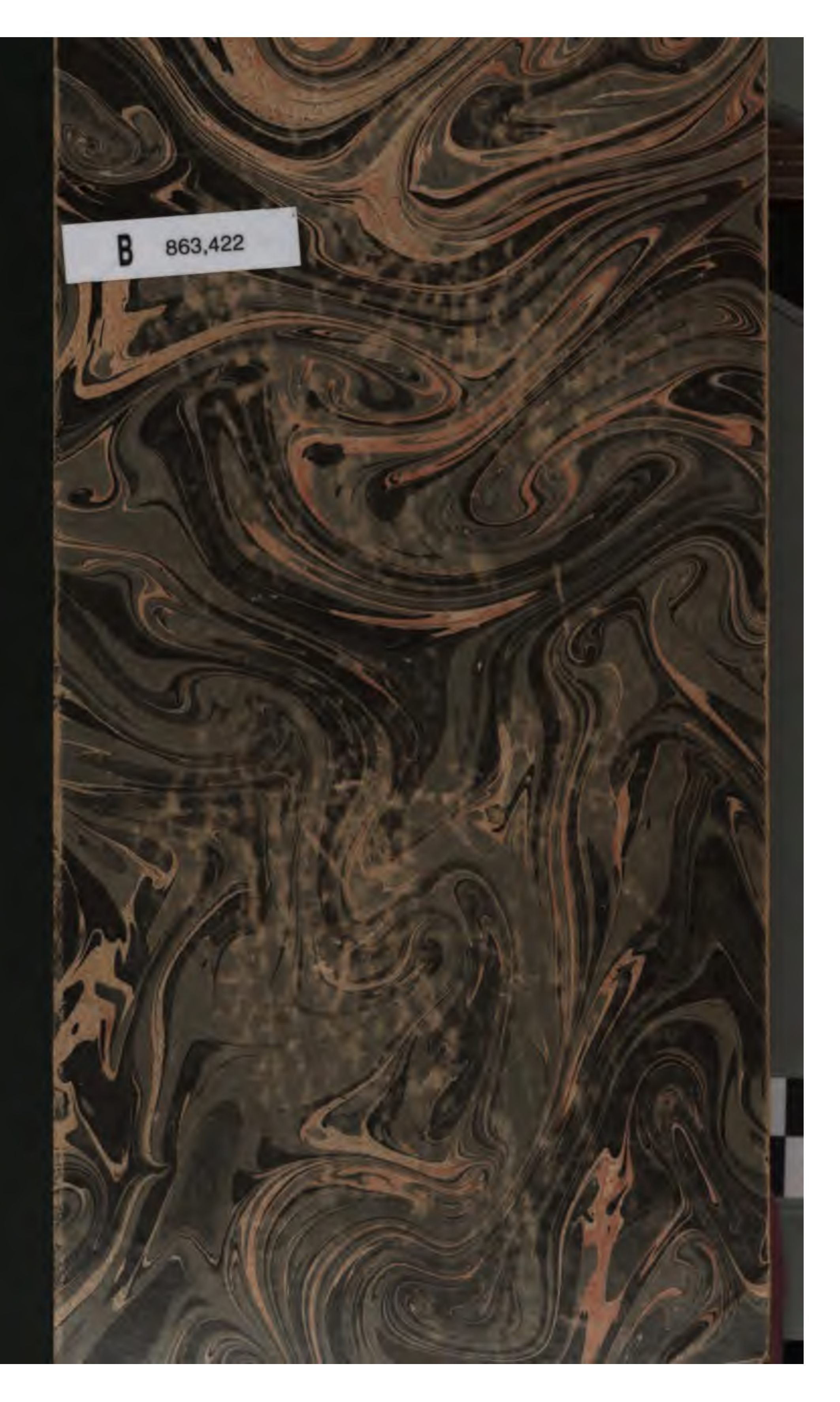
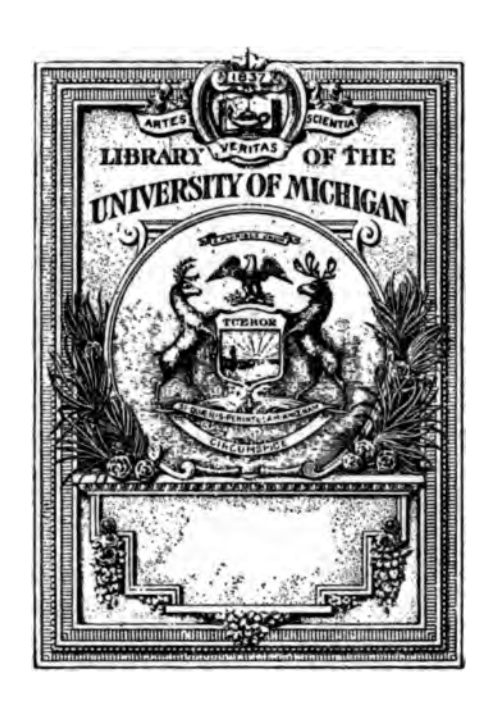



1837
ARTES
VERITAS
SCIENTIA
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
TUEBOR
CIRCUMSPICE



KLEINERE SCHRIFTEN

VON

DR. H. L. FLEISCHER

PROFESSOR DER MORGENLÄNDISCHEN SPRACHEN AN DER UNIVERSITÄT LEIPZIG.

GESAMMELT, DURCHGESEHEN UND VERMEHRT.

DRITTER BAND.

MIT NEUN TAFELN.

LEIPZIG
VERLAG VON S. HIRZEL
1888.

VORWORT.

Als ich am Anfange dieses Jahres an das Krankenlager meines unvergesslichen Schwiegervaters eilte, war der Druck des dritten Bandes dieser »Kleineren Schriften« etwa bis zum 17. Bogen gediehen. Fleischer hatte die Revision der letzten Bogen, welche sein treuer Schüler Dr. Anton Huber vorher corrigirt hatte, noch selbst lesen können. Nach meiner Ankunft musste er die Revision mir übertragen, denn seine Kräfte nahmen rasch ab, der Körper gehorchte dem immer noch thätigen Geiste nicht mehr. Der Abschluss der »Kleineren Schriften« war sein letzter, sehnlichster Wunsch. Er trug mir auf was dafür noch zu thun war, besprach mit mir Auswahl und Anordnung des noch zu Druckenden (von no. XX ab) und überliess mir, die von ihm gemachten Correcturen und Nachträge dem Manuscripte einzufügen. Mit Thränen der Rührung empfing er Ende Januar das fertige Manuscript aus meiner Hand. Es nachzuprüfen war er nicht mehr im Stande. Den Schluss des dritten Bandes sollte — das war Fleischer's letzter Auftrag an mich — ein Artikel aus der Augsburger Allgemeinen Zeitung bilden, in welchem er über die ersten Anfänge der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, der er so viel Kraft und Zeit seines Lebens gewidmet hatte, berichtet haben wollte. Hier muss ihn sein Gedächtniss getäuscht haben, und sein Zustand erlaubte es nicht, dass ich ihn noch weiter darüber befragte, welche Arbeit er gemeint haben könne. In den Jahrgängen 1844 und 1845 der Allgemeinen Zeitung, welche Fleischer genannt hatte, suchte ich vergeblich; die Redaction theilte mir später auf Befragen mit, dass Fleischer nur in No. 195 d. J. 1847 einen Artikel über die Deutsche Morgen-

ländische Gesellschaft in ihre Zeitung geliefert habe, welcher aber unmöglich der von ihm gemeinte sein konnte. Da ich anderwärts keinen ähnlichen Artikel aus den Gründungsjahren der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft auffinden konnte, so habe ich an den Schluss der »Kleineren Schriften« — nach freundlich ertheilter Erlaubniss von Seiten der historisch-philologischen Classe der Königlich Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften — Fleischer's letzte Arbeit gestellt »Eine Stimme aus dem Morgenlande über Dozy's Supplément aux dictionnaires arabes«. Die Nachschrift zu dieser seiner letzten Abhandlung (Sitzungsberichte der Königl. Sächs. Ges. d. Wiss. v. J. 1887, Philol.-hist. Classe, S. 433) beweist, wie er noch im Herbst 1887 die Hoffnung hegte, rüstig weiter arbeiten zu können; ja noch auf seinem letzten Krankenlager sprach er die Hoffnung aus, dass ihm noch einige Jahre ruhiger Arbeit beschert sein möchten. Es war anders bestimmt. Am 10. Febr. 1888 verschied er, der so Vielen ein theurer Lehrer und unvergleichliches Vorbild gewissenhafter Arbeit, ein treuer Berather und aufopfernder väterlicher Freund gewesen. Nach seinem Hinscheiden hat Dr. Huber, obgleich selbst schwer leidend, die Correctur der »Kleineren Schriften« weiter besorgt, ich las eine Revision. Nach Fertigstellung des 26. Bogens starb Dr. Huber in Lana bei Meran, woselbst er Heilung von seiner Krankheit zu finden gehofft hatte. Vom 27. Bogen ab hatte Professor Dr. Thorbecke in Halle die Güte die Druckrevision zu übernehmen, nachdem ich die Correctur gelesen.

Der Index zum zweiten Bande ist auf Veranlassung des Herrn Prof. Dr. M. Hartmann in Berlin von dessen Schüler, Stud. jur. Weber, verfasst worden, den Index zum dritten Bande habe ich zusammengestellt.

Dorpat, d. 20. Sept. 1888.

F. Mühlau.

Inhaltsverzeichniss

zu Band I--III.

VII f.[1]

II, 502^{a}, 3. Die Uebersetzung von ما كان ولا هان علىّ أنْ اسمع بكاها »je devais de toute nécessité entendre ses cris« ist gescheitert an dem aus لان verschriebenen كان. Die Quellenwerke erklären هان durch لان als gleichbedeutend; demnach ist der Sinn: »es war für mich keineswegs eine leichte Aufgabe ihr Weinen anzuhören«. Ausser dieser Bedeutungsverwandtschaft verbindet auch die Lautähnlichkeit die von den beiden Stämmen abgeleiteten Adjectiva هَيِّن لَيِّن oder هَيْن لَيْن zu einem asyndetischen Wortpaare von der Gattung إِتْبَاع, M ١٩٣٨^{b} l. Z. und ١٩٣٩^{a}, 8.

II, 502^{a}, 25 flg. Ueber die neuere Gedichtgattung كان وكان handelt Dr. *Gies* ausführlich in seiner Promotionsschrift: اَلْفُنُونُ اَلسَّبْعَةُ. Ein Beitrag zur Kenntniss sieben neuerer arabischer Versarten, Leipzig 1879, S. 53—62.

II, 502^{b}, 1—4. Dass تَكَوَّنَ neben »*se mouvoir*«, 501^{b}, 9, auch »*ne pas se mouvoir*« bedeute, ist an und für sich unglaublich. Wenn M ١٨٥٨^{b}, 13 und 14, تكوّن durch تحرّك, sich bewegen, sich regen, erklärt, so ist dies soviel als thätig sein, wirken, eigentlich: sich als seiend bethätigen. Jenes praegnante sich regen: — wie im Sprüchworte الحَرَكَة بَرَكَة,

---

[1]) Erschien zuerst in den Berichten über die Verhandlungen der Königlich Sächs. Gesellschaft der Wissenschaften. Philol.-histor. Cl. 1886. S. 156—214.

Sich regen bringt Segen —, liegt auch den meisten [157] Anwendungen von تحرّك Supplément, I, 275[b] und 276[a] zu Grunde. — Hier aber entspricht تكوّن als Reflexivum von كوّن im allgemeinsten Sinne einfach unserem sich bilden: »Da blieb an der Ausgussmündung der Kanne ein Tropfen Wein zurück, der sich gebildet hatte und nicht abgefallen war«.

II, 502[b], 23 »كُوْن — turc, *cuir de vache*, Bc.« گُون, *gön*, im Türkischen überhaupt Fell, Leder; vom arabischen كَوْن zu trennen.

II, 502[b], 25 »كَوْنَة *combat*, Bc.« gleichbedeutend mit dem von Bc. selbst daneben gestellten وَقْعَة, Treffen, *affaire*, *action*; nach seiner Form n. vicis von »كَوْن ج أَكْوَان guerre, combat«, Cuche S. ٥٨٩[b].

II, 505[a], 6 u. 5 v. u. تَكَيَّفَ in der angeführten Stelle nicht subjectiv »*se figurer*, *se représenter*«, wie تَصَوَّرَ, تَخَيَّلَ, sondern objectiv »*se réaliser*, *avoir lieu*«, von كَيَّفَ »*faire exister*, *faire avoir lieu*«, 11 u. 10 v. u., eigentlich: auf eine gewisse Art und Weise verwirklichen; verhält sich zu كَيْفَ ähnlich wie ποιεῖν zu ποιός. Möglichst wörtlich: »Die Geister waren über die Art und Weise des Zustandekommens seines Glückes in Verwirrung«, d. h. niemand konnte sich erklären wie der Mann eigentlich zu seinem Glücke gekommen war. Vgl. hiermit »مُكَيَّفَات *événements*« 505[b], 8 v. u.

II, 505[b], 7—12 »كَيْفَ *en pensant que*«. Denken, sich vorstellen u. dgl. ist der allgemeine Grundbegriff der regierenden Zeitwörter solcher Sätze, mag das Regierte einfach durch أَنْ, أَنَّ, oder durch كيف eingeleitet sein. Durch das letztere aber kommt zu dem dass ein so hinzu, bezüglich auf die Art und Weise eines Seins, Thuns oder Leidens, oder auf einen dadurch bewirkten persönlichen oder sächlichen Zustand. إِنِّى أَعْجَبُ كيف

[158] كتبتَ, ich wundere mich, wie du geschrieben hast, *θαυμάζω ὅπως γέγραφας*, d. h. dass du so gut, oder so schlecht geschrieben hast. Die von Dozy angeführte erste Stelle: فرحتْ كيف يذهب »sie freute sich, wie er weggehen würde«, d. h. dass er sie so ganz nach ihrem Wunsche von seiner Gegenwart befreien würde. Die dritte: قلبه ملتهب على مدينته كيف يغيب عنها »sein Herz entbrannte vor Sehnsucht nach seiner Residenz, (wenn er dachte) dass er so fern von ihr sein würde«, nicht nach S. 552ᵃ unter التهب: er brannte vor Verlangen sie zu verlassen. Die zweite Stelle aber: راسله كيف رجع الى مستقرّه, ist einfach: er meldete ihm, wie er an seinen Wohnsitz zurückgekehrt war.

II, 505ᵇ, 12 »bien au contraire« giebt die Bedeutung dieses كَيْفَ و nur unvollkommen wieder. Es ist eine elliptische Redensart: كيف statt كيف يكون oder كيف يمكن: »wie könnte das sein? wie wäre das möglich?« in verneinendem Sinne, — وقد ذَكَرَ منها كثيرًا mit واو الحال: »da er ja (im Gegentheil) viele dieser Heiligenwunder selbst erzählt hat«.

II, 507ᵃ, 10 »مَنْ لى بفلان« soll nach der einzigen dafür angeführten Stelle bedeuten: »*qui me remplacera auprès d'un tel?*« Aber die einheimischen Sprachgelehrten selbst ergänzen diese oft vorkommende elliptische Redensart richtig durch ein das ب in بفلان regierendes يَكْفُلُ: wer bürgt mir für den und den? d. h. wer leistet mir Gewähr für Habhaftwerdung seiner Person oder für Erlangung irgendwelcher Ansprüche auf sein Vermögen, seine Dienste u. s. w., sei es als wirkliche Frage, sei es als Wunsch, oder als Verneinung in Frageform; s. Dieterici's Mutanabbî, S. ٥١. V. ١٧, Ibn al-Atîr, IX, S. ٣١ vorl. Z.; ebenso mit ب einer Sache oder mit بأنْ und folgendem Imperfect-Conjunctiv, Ibn al-Atîr, X, S. ٧٧ Z. 2, Abulmaḥâsin, II, S. ١٩٨ Z. 8. Der gewissenhafte Richter weigert sich, die Moschee zu verlassen und nach Hause zu gehen, mit den Worten: Wer steht mir dafür, dass

ich die armen [159] bedrängten Beschwerdeführer, wenn sie mich hier suchen und nicht finden, jemals zu sehen bekomme? — Dieselbe Ellipse in Aussagesätzen, z. B. أَنَا لَكَ بِهِ »ich mache mich anheischig ihn dir herbeizuschaffen«, ist nachgewiesen in diesen Kl. Schr. I, S. 758 u. 759 zu de Sacy, II, 473, § 853.

II, 507ª, 17 flg. In der Uebersetzung von لِلّهِ عَلَيَّ: »*je prends Dieu à témoin*« liegt zugleich der Grund der Anwendung des Perfectums لَا عَلِمْتُ in der Bedeutung des Futurums. Jenes لِلّهِ عَلَيَّ, Gotte bin ich schuldig, Deo a me debetur, gilt als Schwur, durch den man sich zur Beobachtung des folgenden لَا فَعَلْتُ verpflichtet; s. diese Kl. Schr. I, S. 446, Z. 14 u. 15.

II, 507ᵇ, 18 »لارِجْ« Nebenform von نَارَجْ.

II, 509ª, 2 لاوندى »scheint« nicht bloss, sondern ist »*Levantin*«, von لَاوَنْد, der breitern, arabischen Aussprache des als لَوَنْد zu den Persern und Türken gekommenen italienischen *levante*, franz. *levant*. Ueber die vielfachen Bedeutungsübergänge dieses Wortes im morgenländischen Sprachgebrauche s. Meninski und Zenker unter لوند. Man verwechsle es nicht mit dem ebenfalls aus dem Romanischen in die vorderasiatischen Sprachen gekommenen لَوَنْدَا, M. ١٩٣٤ª, 26 u. 27, oder لاونده, Zenker 790ᵇ, 5, *lavanda, lavande,* Lavendel.

II, 509ª, 10 »لايش« d. h. لِأَيْش, für لِأَيِّ شَيْءٍ, wozu? warum? gewöhnlich zusammengezogen in لَيْش, 561ᵇ, l. Z.

II, 511ᵇ, 14 »وائثار« nach richtiger Aussprache und Schreibart وايثار; s. diese Kl. Schr. I, S. 35.

II, 514ª, 15 flg. Nach Cuche S. ٥٩١ᵇ bedeutet لَبْلُوب im Gemeinarabischen nicht bloss »pulpe d'un fruit«, wie لُبّ, sondern auch »extrémité d'un rameau«, was durch die aus der T. u. E. N.

angeführte Stelle bestätigt wird. Vgl. das Vb. לַבְלֵב und [160] das Nomen לַבְלְבָא, לִבְלוּבָא bei Levy, Chald. Wörterbuch, I, 401ª.

II, 515ª, 3 flg. Bei der Allgemeinheit des Ausdrucks لَبَنِيَّة Sauermilchgericht, können die Zuthaten zu dem Grundbestandtheile, der sauern Milch, natürlich nach Geschmack und Gewohnheit sehr verschieden sein, wie denn auch Cuche S. ٥٩٢ᵇ als Bedeutung angiebt: »mets fait en grande partie avec du lait aigre«.

II, 515ª, l. Z. »الفَلَق« Druckfehler st. الغَلَق; s. غَلَق oben II, 224ᵇ, 26. Cuche, ٥٩٣ª, 5 u. 6 »مَلْبَن caisse d'une porte, d'une fenêtre« als gemeinarabisch, d. h. von einer aus mehrern Planken zusammengesetzten grösseren Thüre: die diese Theile zusammenschliessende Randeinfassung, la moulure, le chambranle; von einem Fenster: der Rahmen, le châssis.

II, 515ᵇ, 9 v. u. »لتخ« Erweichung von لطخ. Cuche: »لَتَخ (اطلب لطخ) salir qqn. d'ordures«.

II, 520ª, 5 v. u. flg. Den allgemeinen Sinn der Stelle drückt die Uebersetzung richtig aus, aber nicht das besondere syntaktische Verhältniss zwischen اكبارًا لاسمك und أَنْ تُلْحِقَنِى به mit Auslassung von عَنْ vor dem letztern: »Meine Mutter nannte mich Fuḍail, indem sie deinen Namen (Faḍl) zu hoch hielt, als dass sie mir ihn beigelegt hätte, sondern sie brachte ihn in die Verkleinerungsform«. Dieselbe Weglassung wie in فَضْلًا أَنْ st. فَضْلًا عَنْ أَنْ (diese Kl. Schr. I, 407, 21 flg. u. 430, 3 flg.) kann bei jedem ähnlichen Sinnverhältnisse stattfinden; so Makkarî, I, ٢٠٥, 14: جَلَّتْ بَهْجَتُهُ أَنْ تُخْلِقَ جِدَّتَها الأَيّامُ والليالى »seine Schönheit ist zu gross, als dass die Tage und Nächte ihren frischen Glanz verwischen könnten«; ebendas. ٧٩٩, 6: صُنْتُ كتابى هذا من شَيْنِ الهِجَاء وكَبَّرْتُه أَنْ يكون ميدانًا للسُّفَهاء »ich habe diese

meine Schrift von beschimpfender [161] Satyre rein und zu hoch in Ehren gehalten, um sie zu einem Tummelplatze schmähsüchtiger Leute zu machen«; Makkarî, II, ٢٣٩, 7: أُجِلُّ كأسى أنْ تُرَى موضوعةً »ich ehre meinen Becher zu hoch, um ihn jemals erniedrigt (weggesetzt) erscheinen zu lassen«; »daher«, fährt der folgende Halbvers fort, »sieht man ihn immer in meiner oder meines Zechbruders Hand«.

II, 520ᵇ, 16 u. 17. Die hier nachgewiesene Bedeutung von تَلَاحَقَ, »*corriger*«, entwickelt sich wie bei dem synonymen تَدَارَكَ aus dem ursprünglichen wieder einholen, wieder einbringen, *rattraper;* daher dann *réparer*, *remédier*, einen Schaden wieder gut machen, einem Uebel abhelfen.

II, 521ᵃ, 3 v. u. Nach der Uebersetzung »*le glaive sévissait*« scheint Dozy أَلْحَمَ السيفُ im Activum gelesen zu haben; aber wie أُكْتُسِحَتْ im vorhergehenden اكتسحت الماشيةُ, so ist auch أُلْحِمَ im Passivum zu lesen: »das Schwert wurde mit Fleisch gespeist«, d. h. die Heerden wurden geraubt und die Heerdenbesitzer niedergehauen.

II, 522ᵃ, vorl. Z. »espèce d'absinthe, en allemand *Weisskraut*«, schr. espèce de chou, chou blanc, wie auch unser *Weisskraut* gleichbedeutend ist mit *Weisskohl.* لَخَنَة aber, türk. لخنه, ist das griech. *λάχανον*, Pl. *λάχανα*.

II, 524ᵇ, 9. Wäre dieses لذاذات der Plural von لَذَاذَة »*bon goût*, *saveur*, *succulence*«, so würde es als Substantiv mit الطُّعُوم eine determinirte Genetivanziehung bilden, wörtlich: »die Annehmlichkeiten der Geschmäcke« (sit venia verbo), was aber nach seinem Coordinationsverhältnisse zu dem vorhergehenden indeterminirten سِمَانٌ grammatisch und nach seinem Verhältnisse zu اللحُوم als zweites Praedicat davon

logisch unmöglich ist. Hat daher der Vf. wirklich لذاذات geschrieben, so muss er لَذَّاذَاتٌ ausgesprochen und dieses als Verstärkung von لَاذَّاتٌ, dem Verbal-Adjectiv von لَذَّ S. 524ª vorl. Z., mit الطعوم zu einer indeterminirten Genetivanziehung verbunden haben: »die verschiedenen Arten von Fleisch sind fett und sehr angenehm von Geschmack«. Wahrscheinlicher ist mir indessen eine Dittographie statt لَذَّاتٌ, vom Adj. لَذٌّ, fem. لَذَّةٌ.

II, 524ᵇ, 27 »لرامترا (?) *dispute, querelle*, Payne Smith 1361«. Statt hinter dieses Wortungeheuer ein Fragezeichen zu setzen, hätte Dozy es getrost in الامتراء, Inf. von امْتَرَى = تَمَارَى, verwandeln können. Ich habe mehrmals bemerkt, dass der Artikel durch Verbindung des Alif an seinem untern Ende mit dem etwas gedrückten Lâm in neuern, zum persischen und türkischen Schriftzuge hinneigenden Handschriften annäherungsweise die Gestalt eines لر annimmt.

II, 525ᵇ, 7—10. Zur Beantwortung der hier gestellten Frage kommt neben der aus M angeführten Stelle über اللَّزْقة die andere desselben Wörterbuchs über الشُّوَار in Betracht, ١١٣٩ᵇ, 12—14: الشُّوَار عند العامّة طَرَفُ المكان المُشْرِف على هبوط كطرف السطح ونحوه . ويبنون منه فعلًا فيقولون شَوَّرَ اى أَتَى الشُّوَارَ. Mit beiden zu vergleichen ist Cuche ٣١٩ª: »شوّر تشويرًا pousser vers le bord, faire aller au bord (les boeufs, lorsqu'ils labourent les terres qui vont en amphithéâtre)« und ٣١٩ᵇ: »شُوَار bord relevé d'un champ (dans les terres cultivées en gradins), parapet, talus«. Nimmt man dazu M's eigene Erklärung des in der Stelle über اللزقة von ihm gebrauchten الجَلّ, nämlich: الجَلّ من الارض القطعة ذاتُ جِدَارٍ وحَدٍّ معلومٍ, so gewinnt man, wie mir scheint, folgendes Ergebniss: الشُّوَار ist der ein [163] abschüssiges Ackerfeld am

untern Ende wie eine Brustwehr umschliessende Erdaufwurf, اللزقة dagegen (im gewöhnlichen Sprachgebrauche: das Heftpflaster) die sich abdachende Fläche des Ackerfeldes selbst; davon die beiden Zeitwörter شَوَّرَ und لَزَّقَ für die beiden entgegengesetzten Richtungen, welche der Pflüger auf einem solchen Felde einhält: das erste für die Richtung nach jenem Erdaufwurfe, das zweite für die nach dem obern Ende hin.

II, 528[b], 5 u. 6 »ملسّج« ein Unwort, einfach zu streichen; denn ملسّج in »ملسّج من راسه الى رجليه *armé de pied en cap*« ist nichts als einer der zahlreichen Druckfehler in den späteren Auflagen von Bocthor's Wörterbuch, wogegen die erste unter Cap richtig مسلّح hat.

II, 530[a], 23—25 »مُلاصِق« nicht »*inspecteur*«, sondern nach Ableitung und nach Inhalt der angeführten Stelle Grundstücknachbar, Adjacent: »Der Adjacent unseres Grundstücks wollte sein Grundstück bewässern, schlief aber darüber ein, worauf das Wasser überströmte und unser Grundstück bewässerte«.

II, 531[a], 11 u. 12. Die Erklärung, welche M von لَطَّاخ giebt, zeigt ضَرَبَ in der Bedeutung des Küchenwortes *fouetter*, wie fouetter la crême, d. h. la faire mousser, deutsch: zu Schaum schlagen.

II, 531[b], 9 »لَطَفَ c. ب semble *prendre soin de*«. Dozy hatte nicht nöthig sich so zweifelnd auszudrücken; لَطَفَ mit ب eines Dinges bedeutet auch in der angeführten Stelle, wie gewöhnlich, es zart und schonend behandeln: »er nahm von diesen Granatapfelbäumen ein Steckreis, ging damit behutsam um und pflanzte es in die Erde«.

II, 531[b], 15—17 »لَطُفَ, n. d'act. لُطْف, dans le Voc. sous malus, *empirer*, *devenir pire*, Alc. (enpeorar, enpeorar la [164] dolencia)«, das entsprechende Causativum لَطَّفَ, 25 u. 26 »*empirer*,

rendre pire, Voc.«, das Reflexivum تَلَطَّفَ 532ᵃ, 29 »*empirer, devenir pire*, Voc.« und das Abstractum لُطْف, 36—38 »*détérioration*, *dégradation*, Voc. (malicia = رذالة, رداءة), Alc. (peoria)« haben ein Seitenstück in dem gemeinarabischen »لُطْف ج أَلْطَاف indisposition, légère maladie« bei Cuche S. ٦..ᵃ. Den Grund dieser auffallenden Bedeutungswendung finde ich darin, dass der physische Grundbegriff der Dünne, tenuitas, im Gegensatze zum gewöhnlichen Entwicklungsgange in den der Schwäche und weiter in den der Schlechtigkeit umgeschlagen ist.

II, 536ᵃ, 2—5. In لَوَاعِجِ الشُّؤُونِ das zweite Wort nicht für Thränengefässe, sondern für Thränen selbst und somit die Genetivanziehung nach rhetorisch-dichterischer Weise für eine erklärende im Sinne von الشُّؤُونُ اللواعِجُ »*les larmes brûlantes*« zu nehmen, liegt weniger nah, als die Erklärung durch: die brennenden Ergüsse der Thränengefässe.

II, 537ᵇ, 5 v. u. »تجرته« Druckfehler in M st. تحرته, d. h. حُجَرَته, Pl. von حُجْر. Dozy scheint es nach seiner Uebersetzung, ohne weitere Bemerkung darüber, حُجْرَتَه gelesen und dieses حُجْرَة für gleichbedeutend mit حُجْر gehalten zu haben; aber eine solche Singularform giebt es nicht.

II, 538ᵃ, 26 »لُغْم (turc لَغِم) *mine*« stammt von λαγών, Kluft, Höhlung; in der angegebenen technischen Bedeutung aber ist das Wort als λαγούμιον, λαγούμι von den Türken zu den Griechen zurückgekommen, nicht umgekehrt nach Lehǵeï ʿoṯmânî S. ١.٣٩ zu Anfang des betreffenden Artikels: لغم اسم . رومجهدن لاغيم.

II, 538ᵃ, 7—5 v. u. Wie Amalgama und amalgamiren, مَلْغَم, مَلْهَم und مَرْهَم, Salbenpflaster (s. das 2. Stück [165] dieser Studien v. J. 1882, S. 26 u. 27, Kl. Schr. II, S. 537 Z. 8 flg.), so kommt auch dieses ملغمة بالذهب, vergoldet, durch Vermittlung eines denominativen لَغَّمَ von μάλαγμα. Im Neu-

griechischen ist *μάλαγμα* speciell amalgame d'or, mit Quecksilber versetztes Gold, *μαλαγματώνω* ich vergolde, *μαλαγμάτωμα* Vergoldung. Ein Quadriliterum von demselben Stamm ist das folgende لَغْمَنَ.

II, 540ᵇ, 25—28. Nach Beschreibung der durch das Lautenspiel und den Gesang der Künstlerin in dem Zuhörerkreise erzeugten Begeisterung heisst es weiter: واخذت القلوب باللفتات »und die Herzen eroberte sie durch die Wendungen«, d. h. die anmuthigen Bewegungen des Kopfes, der Arme u. s. w., mit denen sie ihre musikalischen Kunstleistungen begleitete. Dies im Hinblick auf Dozy's »je ne sais pas bien comment il faut traduire«.

II, 541ᵇ, 13 u. 14. Hätte man in »لافزان *hâbleur*« ein arabisches »لَفَّظَان« zu suchen, so wäre Ht's Schreibart allerdings »fort étrange«; aber Dozy selbst zweifelt offenbar an jener Ableitung. In der That stellt لافزان die breite türkische Aussprache lafazan des persischen لَافْزَن dar, von لَافْ زَدَن, vana verba jactare, Zenker S. 789ᵇ, Z. 5 u. 6.

II, 544ᵇ, 28—31. Um das يعلق der Bresl. Ausg. rechtzustellen und vor Verwandlung in das vornehmere يلقف Macnaghtens zu sichern, hat man يعلِّق zu schreiben. Wie das Reflexivum تَعَلَّقَ, II, 161ᵇ, 5—11, *s'accrocher*, sich anhaken, sich anklammern, besonders bedeutet: mit Hülfe von Händen und Füssen oder vermittelst einer um einen Vorsprung, eine Ecke geschlungenen Wurfleine, Strickleiter u. dgl. eine Mauer ersteigen, so ist hier علّق, *accrocher*, absolut gebraucht als Kunstwort der Diebssprache: ein solches Werkzeug zu dem genannten Zwecke anwenden. Möglichst getreu im Volkstone übersetzt, würde die Stelle lauten: »in der Mitte bricht er ein und in der Höhe hakt er an«.

[166] II, 545ᵃ, 23 »لُقَانِق« in Uebereinstimmung mit dem ursprünglichen Wortlaute lucanicum, neugriech. *λουκάνικον*,

früher auch im Arabischen لُقانِق, لُقالِق u. s. w., männlicher Collectivsingular; später in die Form und das Geschlecht eines gebrochenen Plurals übergegangen: لَقانِق u. s. w.; s. Levy's Neuhebr. Wörterbuch, III, S. 718ᵇ, Z. 27 flg. zu נִיקְנִיקָא.

II, 546ᵇ, 12 u. 13. Das elliptische »ما لَاقَيْتُ إلّا و *voilà que,* ne voilà-t-il pas que« bei Bocthor ist gleichbedeutend mit ما شَعَرْتُ إلّا و, I, 762ᵃ, 4 flg., und seine Entstehung und eigentliche Bedeutung ebenso zu erklären; s. das 3. Stück dieser Studien v. J. 1884, S. 10 u. 11, Kl. Schr. II, S. 577 Z. 18 flg.

II, 547ᵃ, 24 u. 25 »أَلْقَى بَيْنَهم« dieselbe Ellipse wie in رَمَى, بَيْنَهم, nämlich الفِتْنَةَ oder الفِتَنَ, I, 560ᵃ, 6—2 v. u.

II, 547ᵇ, 5—2 v. u. Während Cuche S. ٩٠٧ᵃ in der Bedeutung »recevoir, saisir ce qui est jeté, ce qui tombe d'en haut« bloss die regelmässig gebildete zehnte Form اِسْتَلْقَى اِسْتِلْقاءً hat, giebt Bocthor daneben auch die aus einer Vermischung von اِسْتَلْقَى und تَلَقَّى entstandene, mit Ausstossung des Reflexiv-ت aus اِسْتَلَقَّى synkopirte Form اِسْلَقَّى, zu der mir bis jetzt ein völlig übereinstimmendes Seitenstück fehlt.

II, 550ᵇ, 20 u. 21. Die Bemerkung in den Add. et Corr. zu Maḳḳarî, II, ١٣١, 1 über das gut arabische تَلَمَّذَ und seine Construction mit ل des Lehrers ist weiter ausgeführt in diesen Kl. Schr. I, S. 58, Z. 9 flg.

II, 551ᵇ, 6 v. u. »لنچون *chaloupe canonnière*, Bc.« Ob in der heutigen italienischen Schiffersprache lancione diese oder [167] eine ähnliche Bedeutung hat, weiss ich nicht; da es aber von lancia, Boot, Nachen, ein Verkleinerungswort lancetta giebt, so ist jenes لَنْچُون wohl nichts anderes als ein ebendavon gebildetes Vergrösserungswort: lancione.

II, 552[a], 21—23. Gegen »التهب c. على *brûler du désir de quitter*« s. oben die Anm. zu 505[b], 7—12. Aber die dort angegebene Bedeutung: über Trennung von einer Person oder Sache — sei sie bevorstehend, oder schon erfolgt — brennenden Schmerz, brennende Sehnsucht nach ihr empfinden, kommt dem التهب على رفيقه auch in der vorhergehenden Stelle der T. u. E. N. zu. Ein erst eintretendes »*s'enflammer d'amour pour*« ist schon durch das hier geschilderte Verhältniss der beiden Personen ausgeschlossen.

II, 553[a], 9—12. Das in dieser Stelle vorkommende مَنْ لِّ بالملهوف ist oben in der Anm. zu II, 507[a], 10 erklärt.

II, 554[a], 6 flg. العدّة in solcher Verbindung ist gleich عدّة العمر, die vorausbestimmte Zahl der Lebensjahre und Lebenstage, wie bei Baiḍâwî, II, ٢٥٩, 6:

كُلُّ حَيٍّ مستكمِلٌ عِدَّةَ العُمْرِ ومُودٍ اذا ٱنْتَهَى أَمَدُهْ

»Jedes lebende Wesen erfüllt die bestimmte Zahl seiner Lebenstage und verschwindet, wenn seine Lebenszeit zu Ende ist«.

Dozy's مُتَنَاهِيَة ist übrigens das unzweifelhaft Richtige, obgleich er selbst, dem unverständlichen متلاهية der Handschriften gegenüber, dasselbe nur als Vermuthung aufstellt.

II, 554[b], 5 v. u. »أَوْقَفَهُ« Druckfehler st. أَقْفَهُ.

II, 556[a], 6 u. 5 v. u. Schon nach Bistânî's eigener Erklärung: ورقة مفتوحة تُدْرَج فيها أعمالُهم الحسابيّة وغيرُها ist die Bedeutung von لَائِحَة allgemeiner als die in Dozy's Uebersetzung ausgedrückte; aber die neuere Geschäftssprache dehnt den Begriff [168] des Wortes besonders nach der diplomatischen und journalistischen Seite noch weiter aus. Al-Farâïd al-durrîjah ٧٥٩[b] als gemeinarabisch: »لَائِحَة ج لَوَائِح note diplomatique«.

Schlechta-Wssehrd, Manuel terminologique, S. 146: »Exposé, compte-rendu لايحه. Exposé des motifs, اسباب موجبهيى متضمّن لايحه بر« [arab. لائحة متضمّنة للاسباب الموجبة]. S. 230: »Mémoire, mémorandum, note, لايحه«. Zenker S. 790ᵇ: »لايحة — Aufsatz, Abhandlung, Artikel (in einer Zeitung), Denkschrift u. dgl.: بر لايحهٔ رسميه ein offizieller Artikel«. So die arab. Zeitung الجوائب Nr. ٧٨٩ Sp. 2: لائحة صدرت عن ديوان المعارف ein von dem (russischen) Unterrichtsministerium ausgegangener Artikel.

II, 558ᵃ, vorl. u. l. Z. »*être fou*« nach dem Ḳâmûs لَوِقَ, erklärt durch حُمْق وبَلاهة, mit dem Adj. أَلْوَق; hiernach das vb. fin. nicht »لَوَقَ«, sondern لَوِقَ.

II, 559ᵇ, 9 flg. »لُومان, *prison où l'on enferme les grands criminels pour un certain nombre d'années ou pour la vie*, M.« Mit einem Worte: *les galères,* die Galeren, Galerenstrafe. Al-Farâïd al-durrîjah S. ٧٥٨ᵃ: »لُومَان ج لُومَانَات galères. لَوْمَن mettre aux galères«. Da hiernach das Wort an sich nicht ein Gefängniss, sondern eine Strafart bezeichnet und die Galerensklaven, les galériens, les forçats, der Natur der Sache nach zur Verrichtung ihrer Zwangsarbeiten in Seehäfen gefangen gehalten werden, so ist der Bedeutungsübergang nicht so »stark«, wie Dozy meinte. Der Lautübergang aber von lîmân zu lûmân entspricht den türkischen Lautgesetzen und findet sich z. B. ebenso in dûwâr, der gewöhnlichen türkischen Aussprache des pers. dîwâr, Mauer.

II, 561ᵃ, 2 u. 3. Diese Anführung hätte unterbleiben sollen; sie steht in directem Widerspruch mit der 560ᵇ, 35 flg. aus derselben Schrift beigebrachten richtigen Erklärung von لِيَّة فى لَبَنِيَّة.

[169] II, 561ᵃ, 13. »أَلْوِى *bois d'aloès*«, schr. أَلُوَّة, wie I,

35ᵃ, 29 u. 30, wo das Wort richtig unter Alif steht. Vgl. Löw, Aramäische Pflanzennamen, S. 295.

II, 561ᵃ, 16—18 »mulut«, Pl. »muluin«, b. Alc., nicht »مُلْوٍ«, Activparticip von أَلْوَى, sondern مُلَوًّى, gewunden, Passivparticip von لَوَّى, mit gemeinarabischer Verwandlung des ursprünglichen a der ersten Silbe in das dem Vocale der zweiten näher verwandte u.

II, 561ᵇ, 16 flg. Cuche, ۹۱۳ᵃ u. ᵇ, hat als gemeinarabisch sowohl: »لَيَّس crépir, plâtrer, تَلْيِيس crépissure, مُلَيَّس crépi, plâtré«, als auch »s'attacher, se coller à«, bestätigt somit die fragliche zweite Bedeutung bei M und führt zugleich durch »se coller« auf den beiden Bedeutungen zu Grunde liegenden Begriff des Klebens, Anklebens, in transitiver wie intransitiver Fassung, — denselben, aus welchem die mannigfachen Bedeutungswendungen des altarabischen لَاثَ يَلُوثُ hervorgehen.

II, 563ᵇ, 11 u. 12 »لِيَان *bassin en métal*, *cuvette en métal*«, gehört dem Buchstaben nach allerdings hierher unter لين, ist aber seinem Ursprunge nach die äusserste Erweichung von لَقَن, *λεκάνη*, II, 545ᵇ u. 546ᵃ, vermittelt durch die Uebergangsformen لَكَن und pers. لَگَن, nach türkischer Aussprache lejen, lijen, Zenker S. 795ᵃ.

II, 563ᵇ, 21 »لِيوَان pour الإيوان«, vielmehr für إيوَان; denn dass der Anfangsconsonant nicht der Artikel selbst, sondern nur ein von ihm zurückgebliebener bedeutungsloser Vorschlagslaut ist, erhellt z. B. aus لَوَاوِينه Bresl. IV, 378, 3 — eine Verbindung die unmöglich wäre, wenn das Wort schon durch das Anfangs-l determinirt würde.

[170] II, 563ᵃ, 9—6 v. u. Das interrogative und relative مَا, von einer Person gebraucht, steht nie für مَنْ, d. h. be-

zieht sich nie, wie dieses, auf die durch Namen, Beinamen oder Titel bezeichnete Individualität, sondern, wie unser w a s in w a s i s t e r? und w a s e r i s t, im Gegensatze zu w e r i s t e r (e s)? und w e r e r (e s) i s t, auf innere und äussere Beschaffenheit und amtliche oder gesellschaftliche Stellung. In Beziehung auf m e h r e r e P e r s o n e n wird es ebenso gebraucht, aber auch wie von D i n g e n zur Bezeichnung einer unterschiedlosen Menge. Ein klassisches Beispiel der letzteren Beziehung des ما ist der Vers bei Mehren, Rhetorik der Araber, S. ٧١ Z. 8:

لِلسَّبْيِ مَا نَكَحُوا والقَتْلِ ما وَلَدُوا والنَّهْبِ ما جَمَعُوا والنارِ ما زَرَعُوا

»Der Gefangenschaft verfallen die Weiber welche sie geheirathet, der Ermordung die Kinder welche sie gezeugt, der Plünderung die Schätze die sie gesammelt, dem Feuer die Feldfrüchte die sie gebaut haben«.

Grammatisch ebenso richtig und logisch näher liegend wäre in den beiden ersten Satzgliedern مَنْ, aber das gleicherweise für Personen wie für Dinge gesetzte مَا deutet an, dass beide den unbarmherzigen Siegern gleich galten und gleich schonungslos behandelt wurden. — Da im Allgemeinen مَا in solchen Fällen ebenso zulässig ist wie مَنْ, so wechselt bisweilen in demselben Satze bei verschiedenen Schriftstellern oder in verschiedenen Handschriften das eine mit dem andern ab; s. de Goeje, Fragmenta historicorum arabicorum, II, S. 83 Z. 2 u. 3. Und so könnte auch in der von Dozy, Abbadiden III, S. 94 Z. 2 v. u. angeführten Stelle I, S. 306 Z. 17, statt كُلّ مَا يختصّ به مِنْ اقاربه وذويه gesagt sein كُلّ مَنْ الخ; aber nicht, wie Dozy meint, in لِعَجْزِهِ عَمَّا أَسْنَدَ مِنْ أَمْرِ قرطبة اليه, III, S. 168 Z. 4 u. 5, عَمَّنْ statt عَمَّا; denn recht verstanden, zeigt [171] schon die in مِنْ أَمْرِ قرطبة gegebene Erklärung (بَيَان) des مَا in عَمَّا أَسْنَدَ, dass dieses in s ä c h l i c h e r Bedeutung steht. Dozy's Uebersetzung III, S. 172 Z. 16 u. 17: »nam iis destitutus quibus hanc illamve partem ad-

ministrationis (Cordubae) demandaverat, nihil amplius agere poterat« macht aus dem erklärenden مِنْ ein partitives, bezieht أَسْنَدَ auf Ibn Ǵahwâr statt auf Al-Mo'tamid und ه in اليه auf das angeblich für مَنْ gebrauchte مَا, und sieht sich durch dieses Missverständniss genöthigt, dem عَجْز عَنْ eine praegnante Bedeutung beizulegen, die es nicht hat. Möglichst form- und sinngetreu übersetzt lauten die Worte: »wegen seiner Untüchtigkeit zur Regierung und Verwaltung von Cordova, welche er (Al-Mo'tamid) ihm übertragen hatte«. — Ebenso wenig steht مَا für مَن in der Abbad. III, S. 94 Z. 5 u. 4 v. u. hierher gezogenen Stelle I, S. 242 Z. 9, wo Dozy das ما in dem dreimaligen ما كان früher für ما الدَّيْمومة hielt und daher die beiden Worte S. 262 Z. 4—6 mit »quamdiu vixerat« und »per totam vitam« übersetzte. Nach seiner spätern Deutung wäre »ما كان« pro »مَنْ كان« ein von den drei Superlativen أَجَدّ, أَرْقَى und أَطْمَع regierter Genetiv: »der eifrigste u. s. w. von denen die waren«, d. h. entweder: von allen die jemals gelebt haben, oder: von denen die damals lebten, oder: von allen Menschen, wer sie auch sein mögen. Nun ist ما كان allerdings ein von diesen Superlativen regierter Genetiv, aber nach der in diesen Kl. Schriften, I, S. 475 Z. 15 flg. gegebenen weitern Ausführung der Andeutung in den Add. et Corr. zu Makkari, II, XIV[a], 17 flg., ist das ما darin eine eigenthümliche Art von ما المصدريّة zum Ausdrucke des in einer gewissen Richtung oder Beziehung erreichten höchsten Grades der durch den regierenden Superlativ bezeichneten Thätigkeit oder Eigenschaft. أَجَدّ ما كان فى اعتلائه bedeutet demnach, dass der in allen seinen Bestrebungen eifrige Mann in den auf Erhöhung seiner [172] Stellung gerichteten am eifrigsten war; ebenso bezeichnen أَرْقَى ما كان الى سمائه und اطمعُ ما كان فى الاحتواء على الجزيرة die Erlangung der Herrschaft, »seines (irdischen) Himmels«, als das höchste Ziel seines Aufstrebens und die Vereinigung der

ganzen iberischen Halbinsel unter seinem Machtgebote als den Gegenstand seines heissesten Verlangens.

II, 563ᵃ, 6—3 v. u. zeigt, dass Dozy »*combien de*« II, 444ᵇ, 3 u. 2 v. u. nicht »vielleicht«, wie ich im vorigen Stücke dieser Studien S. 65 Z. 18 schrieb, sondern gewiss in der sinngemässen exclamativen Bedeutung gebraucht hat; s. diese Kl. Schr. II, S. 753 Z. 6 u. 5 v. u.

II, 563ᵇ, 9 u. 8 v. u. In der angeführten Stelle bei Belâḏorî S. ٩٣ Z. 9 إِنْ مَا هَلَكَ zu lesen und zu übersetzen: wenn etwas verloren ginge, ist ebenso unmöglich, wie in der einfachen Aussage مَا هَلَكَ, etwas ist verloren gegangen, statt هَلَكَ شَيْءٌ mit regelmässiger Stellung des indeterminirten Verbalsubjectes nach dem Verbum. Allerdings ist ما هلك من تلك العارية der conditionelle Vordersatz zum Nachsatze فالرُّسُلُ ضامنون له: »wenn etwas von jenem Geliehenen verloren ginge, so sollten die Abgesandten dafür einstehen«, aber das für وَإِنْ »und wenn« gehaltene وان ist وَأَنَّ »und dass«, im Anschluss an على أنّ in der vorhergehenden Zeile, und ما vor هلك ist als ما الشَّرْطيّة an und für sich si quid, wenn etwas; s. diese Kl. Schriften, I, S. 357 Z. 11 flg.

II, 563ᵇ, 8—6 v. u. Auch in den ersten beiden hier aus Gl. Geogr. S. 351 Z. 11—14 genommenen Stellen finde ich nicht das indefinite Substantivum ما; denn obgleich dieses Was für Etwas als concreter Begriff, = irgend ein Ding, die ursprüngliche Bedeutung von ما ist, so findet es sich doch selbst im Altarabischen so selbstständig gebraucht nur selten und stets in Verbindung mit einer nachtretenden Qualification (Kl. Schriften, I, S. 706 flg. zu de Sacy II, 356, § 610), nie schlechthin wie unser gemeinsprachliches was in: [173] gieb mir was. Im Gemeinarabischen aber, soweit es uns sicher bekannt ist, hat sich bisher ein solches selbstständiges concretes ما noch weniger

auffinden lassen, und ich wage daher die Vermuthung, dass ما in den betreffenden beiden Stellen ماء zu schreiben ist als kürzerer Ausdruck für ماء وَجْه: in der ersten لَا مَآءَ فيه لمعتزلى, in der zweiten ولا بقى للفريقين بها مآءٌ, entsprechend dem Gebrauche des pers. آب in der besonderen Bedeutung von آب, رو, آبْرو, Ehre, Ansehen; s. Vullers, I, 1[b], 5. Bed. von آب. In der dritten Stelle, Z. 14, schreibe man entweder لم يَخْرُجْ ماءٌ mit ماء in eigentlicher Bedeutung, oder wie im Texte لم يَخْرُجْ شىءٌ: »so kommt kein Wasser heraus«, oder: »so kommt nichts heraus«.

II, 564[a], 23 u. 24. In diesen Kl. Schriften steht die angeführte Stelle Bd. I, S. 477—479 zu de Sacy I, 543, § 1187.

II, 564[a], 26 u. 27. Die Schreibart فلانٌ مّا bezeichnet dieses ما als ein dem فلان nachtretendes indeterminirtes enklitisches ما, ما ابْهامِيّة, in Widerspruch mit der Function von فلان als durch sich selbst determinirtem allgemeinen Stellvertreter eines begrifflich determinirten menschlichen Eigennamens. Es ist im Gegentheil das schon oft verkannte, zuletzt noch in diesen Kl. Schriften, I, S. 479 Z. 5—18 behandelte und von Dozy selbst hier II, 563[b], 5 v. u. flg. erwähnte ما الصحدرية: *et c'est l'ami de Mr. N. N. que tu as osé traiter ainsi?*

II, 564[b], 8. Zu »مَارِسْتان« bemerkt M S ١٩٩٧[a] Z. 4—6 richtig, dass es aus der vollen persischen Form بيمَارِسْتان (bei demselben S. ١٥.[b] Z. 9—5 v. u.) abgekürzt ist.

II, 565[a], 23 »ماج ou مالش vulg. pour مَأْج (pl. مآج)« [174] unrichtig nach M, S. ١٩٤٣[a] u. [b], wie dieser selbst nach Freytag, IV, S. 145[a]; um so auffallender, da 1) ein Verbalstamm أَجَّ, auf den مأج zurückgehen müsste, nicht vorhanden ist, 2) beide daneben

das Wort richtig vom pers. مالَه ableiten, 3) unter ملج dasselbe, und unter ملق die andere Form مالَق, ebenso abgeleitet, ohne Hamzah schreiben. Jenes مائج etwa durch den von M, S. ١٩٤٣ angegebenen gebrochenen Plural مآلج rechtfertigen zu wollen, wäre vergeblich, da dieses مآلج nach aller Analogie die Stelle des regelmässigen مَوَالِج eingenommen hat. Al-Farâïd al-durrîjah S. ٧٨٩b: »Truelle de maçon مَالَج ج مَوَالِج«. Die einheimischen Quellenwerke wissen von einem مائج nichts und geben مالَج und مالَق einstimmig als Arabisirungen des pers. مالَه von der Wurzel مال, reiben, streichen, derselben aus welcher unser malen, Maler erwachsen ist.

II, 566b, 29—33. Unter ماهِيَّة sind zwei ihrer Herkunft und Bedeutung nach grundverschiedene Wörter vereinigt: 1) ماهِيَّة vom arab. ما, was, quidditas der Scholastiker: Wesen, 2) ماهِيَّة vom pers. ماه, Monat: monatlicher Bezug, dann überhaupt Gehalt, Besoldung, Löhnung, wie das gleichbedeutende ursprünglich arabische مُشاهَرة (s. das 3. Stück dieser Studien v. J. 1884, S. 20 Z. 5 flg., Kl. Schr. II, S. 587 Z. 8 flg.), aber nie allgemeinhin »Geldsumme«, wie denn auch in der ersten Ausgabe von Bc unter »*Somme*, quantité d'argent« richtig nur مبلغ steht. Auch Cuche S. ٩١٥a und Al-Farâïd al-durrîjah S. ٧٩١b stellen »Nature, condition d'une chose, ce qu'une chose est réellement. Traitement, [175] appointements« unter ماهِيَّة zusammen, aber Al-Farâïd bezeichnet die zweite Bedeutung als gemeinarabisch.

II, 567a, 1 »مائة a aussi le pl. مِئِين, Gl. Mosl.« M, auf den Gl. Mosl. LXVIII Z. 3 verweist, schreibt nicht nur richtig

مُبَيِّن, sondern bezeichnet auch das ن ausdrücklich als منوّنة. Vgl. in diesen Kl. Schriften I, S. 332 Z. 13 die Zusammenstellung dieses مُبِين von مِنَّة mit سَنِين von سَنَة. — Ebenso Z. 11 »مِبْيَن« schr. مُبِين.

II, 567ᵃ, 25. Der Infinitiv مُتُوح gehört nach seiner Form (s. Ibn Ja'îś S. ٨٩ Z. 11—15) nothwendig zu dem intransitiven مَتَحَ, im Gegensatze zu dem transitiven مَتَحَ مَتْحًا, Gl. Geogr. S. 351 Z. 5 u. 4 v. u. Daher ist in der ebenda beigebrachten Ueberlieferung nicht zu lesen أعناقَها als Object, sondern أعناقُها als Subject von مَاتِحَتْ; der Sinn in unserer Weise ausgedrückt: »Nie sah ich die Hälse der Männer so nach etwas ausgestreckt, wie nach ihm«. لم أَرَ regiert الرِجال als Object und verleiht ihm die Fähigkeit, einen Ḥâl, sei dies ein Einzelbegriff, oder, wie hier, ein ganzer Satz mit einem auf الرجال bezüglichen Pronomen, dem ها in أعناقها, zu regieren; demnach eigentlich: »Nie sah ich die Männer in dem Zustande, dass ihre Hälse sich nach etwas ausgestreckt hätten, gleich wie nach ihm«.

II, 567ᵇ, 18 »*facétieux*, *plaisant*« fasst den Begriff von ممتع — l. مُمْتِع — etwas zu eng. Von schriftstellerischen Werken gebraucht, bedeutet das Wort sowohl Belehrung als Unterhaltung und Genuss gewährend. So heisst bei Ibn Ḫallikân, de Slane's Ausg. S. ٧٣٤ Z. 2, der bekannte Ibn Ẓafar aus Sicilien صاحب التصانيف الممتعة, der Verfasser der dann aufgezählten [176] theils schöngeistigen, theils wissenschaftlichen Werke. Crestomatia arábigo-española von Lerchundi und Simonet, S. 102 Z. 2 u. 3, nennt Ibn Baśkuwâl أخبارىّ مُمْتِع تاريخىّ مُفيد. Mit أبيات وقصّة ممتعة wird bei Jâḳût, I, S. ٨٩٥ Z. 5. die unter قَرْقَرَى, IV, S. ٦٣ Z. 3 flg., nachgelieferte gehaltreiche, mit Versen untermischte Geschichte angekündigt.

II, 569ᵃ, 21 u. 22. Als gemeinarabische Bedeutung von مجّ, — merkwürdig als Gegensatz zur altarabischen, — hat auch Cuche S. ٦١٧ᵃ »humer, aspirer, sucer«.

II, 569ᵇ, 7 u. 8. »مَاجُور«, ein Wort von unbekannter Herkunft, ist schon I, 10ᵇ, 14 flg. unter أجر ausführlicher behandelt.

II, 571ᵇ, 15—17. Aus der angeführten Stelle folgt kein Activum أَمْتَحَنَ mit ل oder dem Accusativ (so dass ل nach الامتحان nur اللام لتقوية العامل wäre) »*avoir de l'efficacité sur*«, sondern dieses امتحان ist seiner Bedeutung nach der Infinitiv des Passivums أُمْتُحِنَ, erprobt, bewährt sein, und ل, für, vor الارض والمنابت wird gemeinschaftlich von ihm und dem vorhergehenden الجودة regiert: »être bon et d'une vertu éprouvée pour le terroir et toutes les plantations.«

II, 572ᵃ, 22 flg. De Slane's فتمحّص ist richtig; es bedeutet: sich rein als Ergebniss von etwas — hier von der angestellten Berathung — herausstellen, ähnlich dem von Dozy selbst II, 570ᵇ, 16 u. 17 anerkannten *se développer franchement.* Wäre seine Vermuthung im Allgemeinen richtig, so müsste sowohl die Form als die Construction des Zeitwortes eine andere sein: فتمخّضت لهم باعتقال (oder عن اعتقال) ابى زيان »und so gebar sie (ihre Berathung) ihnen die Gefangensetzung Abû Zijân's«, d. h. ergab dieselbe als Beschluss.

II, 572ᵇ, 16 u. 17 »كاتب مخلّة *teneur*, celui qui tient les [177] livres, les registres, Bc.« So allerdings schon in der ersten Ausgabe, aber mit einem offenbaren Druckfehler statt مجلّة, d. h. مُجَلَّة.

II, 573ᵃ, 14—16. Dieses »Ausstrecken der Zunge«, مدّ اللسان, welches »*étendre la voix*« beim Amen-Rufen bedeuten soll, hat eine bedenkliche Aehnlichkeit mit dem stets in übler Bedeutung stehenden »Langwerden« und »Langmachen der

Zunge«, طول اللسان und اطالة اللسان; s. II, 72a, 8 u. 7 v. u. und 72b, l. Z., Makkarî, II, ٣.٣, 16, wo statt اطلتُ zu lesen ist اطلتَ[1]), und den Vers in der ersten Erzählung der ersten Abtheilung von Sa'dî's Gulistân:

اذا يئس الانسان طال لسانه كسنّور مغلوب يصول على الكلب

»Wenn der Mensch in Verzweiflung geräth, wird seine Zunge lang, so dass er einer in die Enge getriebenen Katze gleicht, die den Hund anfällt«, d. h. er ergiesst sich rücksichtslos in Schmähungen, schimpft und flucht. — Die von den »reingläubigen Herzen« auf die »Zungen« ausgeübte Wirkung ist geistiger Natur: die aus ihnen aufsteigenden Gefühle und Gedanken führen der sich durch die Zungen aussprechenden religiösen Begeisterung immer neuen Nahrungsstoff, مادّة, zu, wie im Anfange des Gulistân jeder neue Athemzug مُمِدّ حَيَات ist. Ich kann daher die Verwandlung von Wright's Vocalisation تُمِدّها in تَمُدّها nicht gutheissen.

II, 573b, 8 u. 7 v. u. مُدّة ist nicht schlechthin »*trève, suspension d'armes*«, هُدْنة, sondern مُدّة الهُدْنة, die Dauer des [178] Waffenstillstandes, die dafür anzuberaumende oder anberaumte Frist, wie besonders deutlich in dem zweiten und vierten der Gl. Geogr. S. 99 Z. 12 flg. dafür angeführten Belegstellen.

II, 574a, 6. المداد, 1001 N. Bresl. III, S. 256 Z. 12, Druckfehler st. الحداد, welcher Infinitiv, wie unser Trauer, deuil, in concreter Bedeutung Trauerkleider bedeutet; vollständig,

---

1) Dieser Berichtigung in Add. et Corr. XIXa hatte ich die Bemerkung beigefügt: »d. h. du selbst hast dadurch, dass du gerade am Sonnabend gekommen bist, dem die Vorzüglichkeit dieses Tages gegen den Moslim behauptenden Juden einen neuen Beweis dafür geliefert und dadurch 'seine Zunge länger', d. h. seine Ausfälle kecker und beleidigender gemacht«.

wie hier und Jâkût, IV, ٦٩, 15, ثياب الجداد oder اثواب الجداد.[1])

II, 574a, 4 u. 3 v. u. »*Article* d'un traité, d'un contrat«, besonders auch, was in einem Supplément aux dictionnaires arabes nicht fehlen sollte: d'un dictionnaire, d. h. die ganze von einem Verbalstamme abgeleitete und unter ihn gestellte Wörterreihe, nach unserem Sprachgebrauche oft geradezu mit Stamm, Wortstamm zu übersetzen. So der türkische Kâmûs unter المدّ: مدّ مادّهسى بر نسنه‌يى چكوب سوندرمك معناسنه موضوعدر, arabisch: مادّة المدّ موضوعة لمعنى الجذب والمطل, »der Wortstamm madd ist (von den Sprachbildnern) bestimmt den Begriff des Langausziehens und Streckens auszudrücken«. Auch in dieser Bedeutung hat das Wort im Plural موادّ.

II, 575b, 11 v. u. »مدى II, pour مَدَّ« steht in Widerspruch mit der dazu angeführten grammatischen Regel. Ebensowenig als סַבּוֹתָ, סַבּוֹתִי u. s. w. von einem Stamme סבו, ist مَدَيْتَ, مَدَيْتُ u. s. w. von مدى abzuleiten und als die zweite Form davon darzustellen. Die dritten Personen des Perfectums dieser Verbalklasse, مَدَّ, مَدَّا, مَدُّوا u. s. w., behalten stets ihre ursprüngliche Form.

II, 576b, 6 »مُرّ — *grisâtre*« ist das türk. مور, môr, II, 623b, 18 flg.; bei Meninski »violaceus, *paonazzo*« (pavonaceus); bei Bianchi »1) violet. 2) se dit en général des couleurs sombres«; bei Hindoglu »bleu foncé«; bei Zenker »dunkelblau, veilchenblau, purpurfarben, rostbraun«; endlich bei Vámbéry, [179] Etymologisches Wörterbuch, S. 206 »osm. boz, mor = grau, weisslich (mosmor = ganz grau)«.

II, 579a, 14 u. 15 »مُرَجَّل étoffe rouge qui se fabriquait à Samarcand«. Die ausdrückliche Angabe der rothen Farbe als diesem Zeuge eigenthümlich bestätigt mittelbar die Richtig-

---

[1]) الجداد im Texte von Jâkût ist berichtigt V, S. 367 Z. 4.

keit der Textlesart مُمَرْجَل bei Moḳaddasî, ٣٢٥, 13, wenn dieses Wort, nach meiner Vermuthung ein Denominativ, nicht, wie das altarabische مُمَرْجَل, von مَرْجَل, sondern mit Verwandlung des Schluss-n in l von مَرْجَان, rothe Koralle (Baiḍâwî zu Sur. 55 V. 22) abzuleiten ist. Die Verwandlung des n in l ist ein Seitenstück zu der des r von *μαργαρίτης* (II, 578[b], vorl. Z.) in das l von *μαργέλλιον*, und erscheint auch in מרגליתא neben מרגניתא, Levy, Chald. Wörterbuch, II, S. 66.

II, 579[b], 11 v. u. »مُرَاح (adj.) *savant*, Gl. Geogr.« aus einer Randbemerkung zu Moḳaddasî, ١٢٥, Anm. b, in der ein Leser sich über das unklassische أفمام statt der andern Lesart أفواه als über einen »schändlichen Fehler« ereifert, der durchaus nicht von الفاضل المراح المعلام, d. h. Moḳaddasî selbst, herrühren könne. De Goeje sagt im Glossar über مُرَاح: »epitheton viri docti, *copiosus*«, Dozy erklärt es durch »*savant*«, also im Allgemeinen gleichbedeutend mit dem unmittelbar darauf folgenden مِعْلَام, einer Intensivform, die, wenn nicht etwa aus dem gewöhnlichen علّام verschrieben, der ungenannte Leser nach Analogie von مُرَاح auf eigene Hand gebildet zu haben scheint. Nach seiner Herkunft von مَرِحَ ist übrigens مراح weder »*copiosus*« noch »*savant*«, sondern alacer, munter, rüstig und thatkräftig. Sind auch dergleichen epitheta ornantia ihrer Natur nach einer genauen Begriffsbestimmung am wenigsten bedürftig, so möchte [180] ich doch eine Vertauschung ihrer ursprünglichen Bedeutungen mit andern besonderen oder allgemeinen nicht empfehlen.

II, 580[b], 17 u. 18 »مرادى اعملك مرزبان« ein unsauberes Wortspiel, dessen Bedeutung Dozy richtig erkannt hat; es fehlt nur noch die Bemerkung, dass der paederastische Doppelsinn von مَرْزُبَان auf einer Nebenbedeutung von مَرْز oder dessen Ver-

wandlung in das gleichbedeutende مُرْز, foramen podicis, beruht. In Uebereinstimmung damit ist statt des يفترسه der Bresl. Ausgabe, Z. 18, يفترشه zu schreiben: voluit eum sibi substernere.

II, 581ª, 26 u. 27. Nach den Quellenwerken bedeutet مَرَاسَة, das Abstractum von مَرِسٌ = شَدِيدٌ, nur شِدَّة, wogegen die ihm durch »مراسة *pratique, routine*« zugeschriebene Bedeutung dem mit derselben II, 581ᵇ, l. Z. aufgeführten مُمَارَسَة, Inf. von مَارَسَ, zukommt. Wahrscheinlich ist daher Z. 27 طول الممارسة zu schreiben, in synonymer Zusammenstellung mit قديم, المعاناة, wie der Ḳâmûs auch die bezüglichen beiden verba finita in der Erklärung von مَارَسَ verbindet: مارسه ممارسة ومراسًا عالجه وزاوله وعاناه.

II, 582ª, 12—14 »مراشة« in der angeführten Stelle der T. u. E. N. gehört nicht als »mot nouveau formé de la racine رش« unter مرش, sondern als Inf. der dritten Form رَاشَّ unter رَشَّ selbst, I, 529ª u. ᵇ, wo auch die entsprechende sechste Form تَرَاشَّ oder تَرَاشَشَ aufgeführt ist.

II, 583ª, 13 »يكسر« Druckfehler st. تكسر, d. h. تُكَسِّرُ.

II, 583ª, 23 »عُشْبٌ« nach Kosegarten; aber schr. عَشِبٌ, grasreich. Der Commentar erklärt damit die Function des als Beschaffenheitswort mit بَلَدٌ in Apposition stehenden [181] gebrochenen Plurals أَمْرُعٌ; s. diese Kl. Schriften, II, S. 34 Z. 5 flg.

II, 583ᵇ, 8 v. u. »مَرِق *clair*, peu épais«, und 584ª, 6 »مَارِق *liquide*«, nach Cuche Denominative von مَرَقٌ, bouillon; er giebt S. ٦٣٣ᵇ »clair, délayé, semblable au bouillon« als gemeinarabische Bedeutungen von مَارِق.

II, 584^b, 18. Wahrscheinlich durch Verwechselung mit der pers. Verkleinerungsendung چه soll das چْ in مَرْمَاهيچ sein »le suffixe qui indique le diminutif«. Aber چه verkürzt sich nie in چْ und könnte auch in seiner wirklichen Gestalt nicht dem Worte ماهی, Fisch, als Benennung eines Thieres, zur Verkleinerung angehängt werden; s. meine pers. Grammatik, 2. Aufl., S. 99 Z. 17 u. 18. Das چ ist einfach die Arabisirung der ältern Endung کْ; s. das 2. Stück dieser Studien v. J. 1882, S. 53 Z. 13—15, Kl. Schr. II, S. 563 u. 564 und Levy's Neuhebr. u. chald. Wb. III, S. 320^a Z. 8 flg.

II, 585^a, vorl. u. l. Z. Ueber »مُرَّان *Cornus mascula* L., *cornouiller*« s. das Nähere bei Levy, Chald. Wörterbuch, II, S. 569^a u. ^b, und Löw, Aram. Pflanzennamen, S. 248 u. 249.

II, 586^b, 6 u. 5 v. u. »أَمْزاج« nach Alc. Plural von مِزَاج, — formell unmöglich —, ist der Plural von مِزْج, wie أَخْلاط der von خِلْط. Im wissenschaftlichen Sprachgebrauche bedeuten beide besonders die vier Grundhumores der mittelalterlichen Physik; nur ist أَمْزَاج und dialektisch أَمْشَاج (II, 594^a, 9) seltener als أَخْلاط. In Dieterici's Iḫwân al-ṣafâ, S. ٩١١, Z. 8 ist المزاج in تركيب المزاج اجسادهم ein Schreib- oder Druckfehler statt dieses امزاج.

[182] II, 588^a, 9 v. u. »مُسّ (pour مُوسى) *rasoir*«, vermittelt durch die Uebergangsform مُوس, II, 624^a, 7.

II, 588^b, 24 u. 25 »مَسَّاس« seinem aramäischen Ursprunge nach nicht unter مَسّ, sondern unter نَسّ zu stellen; denn ܡܢܣܣܐ, מְסָסָא, kommt vom Reduplicationsstamme ܢܣܣ, נסס, نَسّ, Vieh treiben, und entspricht etymologisch dem arab. مِنَسَّة, Treiberstecken; s. Levy, Neuhebr. u. chald. Wb. III, S. 313^a Z. 23 flg.

II, 588ᵇ, l. Z. und 589ᵃ, 1—5. Der Annahme, dass dieses مسترخاش aus dem span.-ital. maestro und einem aus dem pers. خواجه verstümmelten خاش zusammengesetzt sei, steht vor Allem der Umstand entgegen, dass es weder eine solche Verkürzung von خواجه giebt, noch dieses selbst jemals den zweiten Theil eines zusammengesetzten Wortes bildet (s. das 5. Stück dieser Studien S. 62 Z. 20 flg., Kl. Schr. II, S. 750 Z. 6 v. u. flg.) Dagegen ist داش in مستر داش oder مشترداش das türkische Wort für Gesell, Genoss, compagnon, camarade, in Zusammensetzungen, wie يولداش, pers. همراه, compagnon de voyage, حجره‌داش, pers. همحجره, camarade de chambre, u. s. w. (Zenker, 420ᵃ, 6 flg.) So lange nicht der Beweis des Gegentheils erbracht ist, halte ich Beaussier's مسترخاش für ein aus dem مستر داش von Ht oder مشترداش von Bc entstandenes Unwort. Ist der erste Theil der Zusammensetzung maestro, so bedeutet das Wort nicht, wie man zunächst denken könnte, Gesell oder Gehülfe des Meisters, sondern nach feststehendem türkischen Sprachgebrauche den, welcher mit einem oder mehreren andern zusammen denselben Meister hat, bei demselben Meister arbeitet. Aber grössere Wahrscheinlichkeit hat für mich die Annahme, dass jenes مستر aus mestiere, métier, entstanden und die ursprüngliche Bedeutung dieses Zwitterwortes Handwerksgenosse, compagnon de métier ist.[1])

[183] II, 590ᵃ, 9—11 »مَسُوح *onguents*, de Sacy, Chrest. II, 174, 5, pl. ات, M.« De Sacy's مسوح ist مُسُوح zu lesen als Pl. von مَسْح in concreter Bedeutung, wie M ١٩٧٥ᵃ, 1, ausdrücklich المُسُوحات schreibt als Pl. Pl., mit der allgemeinen Bedeutung الادوية التى يُمسَح بها البدن. Auch nach den folgenden Worten:

---

[1]) Prof. Thorbecke schreibt mir: »Das مستر داش von Hélot dürfte ein Druckfehler sein, da mit dem مشترداش von Bc auch noch Marcel und Bussy, beide unter Charpentier, übereinstimmen«. Hiermit ist wenigstens Beaussier's خاش, wenn nicht alles trügt, endgültig beseitigt.

»Les autres significations [de مَسُوح] dans Golius-Freytag n'appartiennent pas à ce mot, mais à مَسِيح« scheint Dozy übersehen zu haben, dass die Originalwörterbücher überhaupt kein مَسُوح anerkennen und der ganze bezügliche Artikel bei Golius-Freytag zu streichen ist.

II, 591ᵃ, 7 »مسطارين *truelle*, Bc.« das altgriechische *μυστρίον*, neugriech. *μουστρίον*, *μουστρί*.

II, 592ᵃ, 21 u. 22 »مَسْك« das aram. מַשְׁכָּא, ܡܫܟܐ, mit dem aram. ś auch in das pers. مَشْك, Lederschlauch, übergegangen.

II, 592ᵇ, 9—6 v. u. Wie das nächstvorhergehende Wort in der persischen und magrebinischen Form, so hat auch مَاسِكَة, Zange, Feuerzange, Zängelchen, in der älteren persischen Form مَاشَك, wie in der neueren مَاشَه, das aramäische ś beibehalten.

II, 593ᵃ, 9—11 »مَسْك *prise*, moyen, facilité de prendre«, bei Cuche mit Vocalen: »مُسْكَ, prise, raison ou occasion qu'on donne à qqn. de . . .«

II, 593ᵇ, 17—20. In der Bildung des Stammes مَسَى, wie [184] in der Bedeutungsentwicklung entsprechen مَاسَى und تَمَاسَى dem hebr. מָסָה mit dem causativen הִמְסָה, dem aram. מְסָא mit dem causativen und reflexiven מַסִּי und אַמְסִי, אִתְמְסִי und אִתְּמְסִי; s. Levy, Chald. Wb. II, S. 51ᵇ u. 52ᵃ. In den Bruchstücken arabischer Bibelübersetzungen, welche der sel. v. Tischendorf im Morgenlande zusammengebracht hatte, fand ich neben تَمَاسَى auch تَمَسَّى und اِنْمَسَى in gleicher Bedeutung, z. B. Hiob Cap. 19 V. 20: جلدى اتمسا (d. h. جِلْدِى اِتَّمَسَّى) und Cap. 16 V. 7: انا جاهد تعب منمسى. — Cuche S. ٦٢٨ᵃ: تماسى تماسيا se gangrener (plaie); être pourri, vermoulu (bois).

II, 595[b], 25. In der Form مُشْمُلا, mušmula, haben die Araber das griech. *μέσπιλον*, *μέσπιλα*, von den Türken erhalten.

II, 596[a], 18—20. Die »dem لا تراكب ولا تماشى« im Allgemeinen gegebene Bedeutung: »die Richter wurden damals nicht von einem Gefolge zu Pferde und zu Fuss begleitet« ist unzweifelhaft richtig; aber es fehlt die Bemerkung, dass zur Darstellung dieses Sinnes beide als Passiva, تُرَاكَب und تُمَاشَى, zu lesen sind.

II, 596[b], 11 »مشوارة *trotte*, espace de chemin, *voyage*, Bc« ist zu streichen. In der 1. Ausg. von Bc steht sowohl unter Trotte als unter Voyage richtig مشوار; s. I, 801[a], 1—4. Cuche S. ٣٦٩[b] als gemeinarabisch: »مُشْوَار voyage, course« und das denominative »مَشْوَرَ voyager, marcher, cheminer«; vgl. II, 597[a], 20.

II, 599[a], 9 u. 8 v. u. »مَضَى — c. على *dévorer*, Gl. Edrîsî«, widerlegt sich selbst durch die dafür angeführte Stelle S. ۴٣, 15: التقمه وأَمْضَى عليه, da das von dem Drachen in Beziehung auf einen Menschen gebrauchte امضى عليه mit dem ihm beigeordneten التقمه nicht gleichbedeutend sein kann. Auch die Herausgeber übersetzen S. 51 Z. 2 u. 3: »tue et dévore quiconque [185] se présente devant lui et ose l'attaquer«, so dass in umgekehrter Ordnung »tue« dem امضى عليه und التقمه dem »dévore« entspricht. Aber schlechthin tödten kann das erste auch nicht sein; denn in der zweiten angeführten Stelle, Edrîsî, Clim. I, Sect. 7 heisst es von den Affen: »einem Menschen, der in ihre Hände fällt, spielen sie schändlich mit وربّما امضت عليه فقتلته مسرعا«, wo das قتل als Folge des امضاء عليه erscheint. Ich vermuthe hiernach, 1) dass dieses, in Uebereinstimmung mit seinen sonstigen Gebrauchsweisen, in solcher Verbindung bedeutet: jemand äusserst übel zurichten, 2) dass in der ersten Stelle و vor امضى in او zu verwandeln ist.

II, 599[b], 10 u. 11. Dozy sagt, de Slane habe تمطط Prol. I, 209, 12, mit »*relaxation* (des nerfs)« übersetzt; aber eine nähere Vergleichung der Uebersetzung, I, S. 240 Z. 20 u. 21: »elles (les personnes) éprouvent, pour ainsi dire, une contraction et une relaxation (des nerfs)« mit der bezeichneten Textstelle يعتريهم كالتثاوب والتمطط — zeigt, dass er die beiden Begriffe in seiner Uebersetzung umgestellt und dabei das Gähnen, التثاوب, als eine besondere Aeusserung der Abspannung oder Erschlaffung, الفترة (s. Kâmûs und M unter ثأب) zu »relaxation (des nerfs)« verallgemeinert hat, während er in التمطط die gerade entgegengesetzte »contraction (des nerfs)« zu finden glaubte. In dieser Zusammenstellung mit Gähnen aber ist auch التمطط nur eine andere Aeusserung körperlicher oder geistiger Abspannung: die Arme ausstrecken und ausdehnen, wie ein schläfriger Mensch, dasselbe was bei Cuche S. ٦٣١[b]: »تمطّى تمطّياً« étendre les bras en bâillant« und dann, mit Verwandlung des Nebensächlichen in die Hauptsache, sogar schlechthin »تَمَطّى bâillement«. Vgl. تَمَطْمُط II, 601[a], 13 u. 12 v. u.

II, 599[b], 11 u. 12. »تمطط« von Naturkörpern ist weder überhaupt noch in der angeführten Stelle »*s'épaissir*«, sondern [186] *devenir* oder *être extensible, dilatable*, dehnbar sein, sich in die Länge ziehen lassen, ohne zu reissen. Dies setzt eine gewisse mit Zähigkeit verbundene Dichtigkeit voraus, ist aber nicht diese selbst. So bedeutet auch »في داخله لزوجة بيضاء تتمطط«: in seinem Innern ist eine weisse, klebrige Substanz, die sich lang ausziehen lässt. مُطَاط »lac camelinum crassum acidumque« ist kraft seiner Herkunft Milch, die sich in Fäden ziehen lässt, مُطَيْطَة »aqua crassa in fundo receptaculi aquae«, dicker, schlammiger Bodensatz des Wassers, der vermöge seiner Zähigkeit dieselbe Behandlung erträgt.

II, 600ª, 20—31. Nach den im dritten Stücke dieser Studien v. J. 1884, S. 52 Z. 17 flg., Kl. Schr. II, S. 619 Z. 10 v. u. flg., beigebrachten Zeugnissen ist dieses مَطَرَة nicht dasselbe was مَطَر, μετρητής, sondern eine Synkope von مَطْهَرَة.

II, 603ª, 6 v. u. »مَعِيّ«, unrichtig, von Freytag auch zu M übergegangen, st. مِعًى, neben مَعًى. Der türkische Ḳâmûs giebt nur diese beiden Formen: »المعى mit a des Mîm und verkürzbarem Alif (المَعَى) und المِعَى nach der Form von رضا (الرِّضَا, d. h. المِعَى) « ohne Erwähnung der dritten mit i des Mîm und gedehntem Alif, المِعَاء, welcher M die Bemerkung beifügt: القصر اشهر, die Verkürzbarkeit (des Alif) ist allgemeiner üblich.

II, 603ᵇ, 21 »المغاف« schr. بالمغاف.

II, 605ª, 17—19. Das مقيس der Bresl. T. u. E. N. VII, S. 43 Z. 12, ist ein verschriebenes مقسى, d. h. مُقَسًّى, betrübt, bekümmert, nach der im Gemeinarabischen und Türkischen gewöhnlichen tropischen Bedeutung der Derivate von قَسَا; s. oben II, 347ª, 16 flg. und Zenker 701ª unter قساوة.

II, 605ª, 20 »مُقْسَاس« wahrscheinlich μύξα (τὰ), eine schleimige, pflaumenähnliche Baumfrucht, mit der aus dem [187] Syrischen bekannten neugriechischen Pluralendung âs, Nöldeke's Syr. Gramm. S. 56. Palgrave's مُقْسَة ist wohl jenes μύξα selbst, zur Bezeichnung des Baums in einen weiblichen Singular verwandelt.

II, 605ᵇ, 10 v. u. »مقلّة (? *sic*) *nique*, signe de moquerie, de mépris, B.« Das von Dozy in Frage gestellte Wort steht auch in der ersten Ausg. von Bocthor, nur mit Feminin-ة am Ende.

II, 607ª, 15 »مكلّة *déesse*, Bc.« schr. ملكة, wie in der 1. Ausg. unter dem Stamme ملك richtig steht. Bocthor hätte

übrigens besser gethan, den heidnischen Begriff, wie Andere vor ihm (s. diese Kl. Schriften, I, S. 155 u. 156) ohne religiöse oder sprachliche Bedenken durch إِلَاهَة, Pl. إِلَاهَات, vollständig auszudrücken, statt ihn durch جِنِّيَّة und مَلَكَة nur zu streifen.

II, 608ᵇ, 9 flg. Dieses »مَلَّا« mit ب des Gegenstandes oder Inhaltes von etwas Geschriebenem, wie nach كتب, gehört meines Erachtens nicht unter مَلَّ, sondern ist das 615ᵃ, 12 v. u. unter ملو II. aufgeführte gemeinarabische مَلَّا oder مَلَّى statt أَمْلَى, das, wie ital. d e t t a r e, nicht bloss vom Dictiren im gewöhnlichen Sinne, sondern auch vom eigenen Niederschreiben gebraucht wird (s. diese Kl. Schriften, I, S. 138, Anm. 1); vgl. hiermit das 615ᵇ, 1 u. 2 aus Alc. beigebrachte »*minuter*, *faire la minute d'un écrit*, *noter*«. Mit dem Accusativ der Schrift eines Andern steht es auch von deren Reproduction in einem Sammelwerke, Wright's Kâmil S. ٣٠٢, Z. 17: سَنُمَلِّيهَا فى موضعها فى هذا الكتاب. Alc.'s »مالى escritor que compone«, 615ᵇ, 20, zeigt, dass das spanische Arabisch die erwähnte Bedeutung sogar auf die erste Form مَلَا übertrug.

II, 609ᵃ, 7 »نَمَّتْ« noch einmal st. نَمَتْ; s. das dritte Stück dieser Studien v. J. 1884, S. 75, Z. 1—4, Kl. Schr. II, S. 642 Z. 15 flg.

II, 609ᵇ, 17—20. مَلَاءٌ ist n i e gebrochener Plural von [188] مُلَاءَةٌ, sondern s t e t s männliches Gattungs-Collectivum, Lane's »collective generic noun« und »quasi-plural noun«, von welchem das weibliche Einheitsnomen مُلَاءَةٌ gebildet wird; s. diese Kl. Schriften I, 256—258 zu de Sacy, I, 346, § 805.

II, 612ᵇ, 7 v. u. Mit »*faire tourner* l'épée *dans l'air*« wird dem مَلَّطَ السيف, تَمَلَّطَ السيف, eine Bedeutung beigelegt ausser Zusammenhang mit den bezeugten Anwendungen des Stammes ملط. Sollte hierbei vielleicht unbewusst der Anklang von *faire*

le moulinet mitwirkend gewesen sein? — Nach Analogie des hebräischen und aramäischen מלט und nach Vorgang des Arabischen selbst im Gebrauche der achten Form اِمْتَلَطَ = اِخْتَلَسَ bedeuten ملّط und تملّط nichts weiter als leicht und schnell herausziehen, سَلَّ, اِسْتَلَّ.

II, 613ᵃ, 15 flg. »مَلْفٌ, *drap*« hat seinen Namen von der im Mittelalter durch ihre Webereien berühmten Stadt ملف, Amalfi in Calabrien; s. Bibl. arabo-sicula S. ٩ Z. 3 v. u., Amari's Uebersetzung S. 24 u. 25, und Jaubert's Géographie d'Edrisi, II, S. 258 Z. 6 flg.

II, 616ᵃ, 3 u. 4 »مُومُو, مُمُّو, مِمِّى«, wie نِينِى, نَنِّى (727ᵇ, 22), altarab. بُؤْبُؤٌ, pers. بِيبِى, Lall- und Kosewörter für das Püppchen (Männchen) im Auge ܒܒܐ, ܒܒܬܐ, türk. كُوزْ بَبَكِى (wie wenn man eye-baby st. eye-ball sagte), pupula, pupilla; s. Levy's Chald. Wörterb. I, 419ᵇ, 7 flg.

II, 616ᵃ, 6—4 v. u. Die hier angenommene Auslassung von نَاهِيكَ vor seinem تَمْيِيز (diese Kl. Schriften, I, S. 412 u. 413 zu de Sacy, I, 493, § 1086) wird durch nichts bestätigt. Es ist dieses مِنْ das gewöhnliche erklärende, im Anschluss an die vorhergehenden lobenden Praedicate: »nämlich ein Mann« u. s. w. (gleichsam: bestehend aus einem Manne), von welchem [189] مِنْ لِلْبَيَان das مِنْ لِلتَّجْرِيد bei den arabischen Stilisten eine besondere Abzweigung bildet; s. Dieterici's Mutanabbi und Seifuddaula, S. 74—76, Anm., und Mehren's Rhetorik der Araber, S. 112.

II, 616ᵃ, 4—1 v. u. Woher مِنْ يَوْمِ إِذْ die Bedeutung erhalten haben soll »*maudit soit le jour où*«, ist nicht gesagt, möchte sich auch schwerlich nachweisen lassen. Der Vers bedeutet

einfach: »Von wegen des Tages, wo du mich zu lieben aufgehört und dich von mir abgewandt hast, haben sich nicht einmal zwei Ziegen gestossen«, sprüchwörtlich von etwas Unbedeutendem, worüber kein vernünftiger Mensch sich ärgert oder ereifert; s. Freytag's Meidânî, II, S. 507 Spr. ٣٢٩.

II, 616ᵇ, 1—3. In dem مِنْكُمَا dieses Halbverses finde ich kein »*s'il vous plaît*«, sondern eine für den Sinn entbehrliche, aber dem arabischen Sprachgebrauche entsprechende Ortsbezeichnung, vollständig مِنْ جِهَتِكُمَا: von dorther wo ihr seid. Dieselbe Praegnanz in entgegengesetzter Richtung zeigt Krehl's Buḫârî, I, ٣٢٣, in إِلَيْكَ عَنِّى: zu dir hin, weg von mir! S. Lane unter إِلَى S. 86ᵃ Z. 15 flg.

II, 616ᵇ, 11 »البقاء« in Gl. Beládz. S. 100 Z. 20 verschrieben st. بالبقاء, wie in der dort angeführten Stelle von Bat. III, S. 51 Z. 7 richtig steht.

II, 617ᵃ, 14 u. 15 »مناوش et منويش *violet*« türkische Umlautung von بَنَوش, بَنَويش, wie die Türken auch مَنَفْشَه und مَنَوْشَه sagen statt des pers. بَنَفْشَه, arab. بَنَفْسَج, magreb. مَنَفْسَج (II, 619ᵇ, 17), Veilchen. Gazophyl. l. pers. S. 276: »Violet بنفش«. Hindoglu, Dict. turc-franç. S. 466ᵃ: »منوش ou منويش, ménévich, violet«.

[**190**] II, 617ᵃ, 5 u. 4 v. u. »مُنْج« Phaseolus Mungo L. Näheres bei Levy, Neuhebr. Wörterb. III, S. 305 u. 306, Löw, Aram. Pfl. S. 245.

II, 617ᵃ, 3 v. u. flg. In diesem Artikel sind zwei grundverschiedene Wörter, ein persisches und ein griechisches, in mannichfacher Umbildung zusammengeflossen, doch so, dass die dem einen und die dem andern angehörigen Formen und Bedeutungen sich noch scheiden lassen. Das pers. Urwort ist بِنْكَ, eine becherähnliche Schale, Tasse, *coupe*, *gobelet*, aus Erz oder

Messing, besonders eine dergleichen mit einem kleinen Loche im Boden, durch welches sie, auf das Wasser gesetzt, innerhalb einer bestimmten Zeit sich füllte, untersank und dadurch den Ablauf dieser Zeit anzeigte. Mit Uebertragung des Namens für das Messwerkzeug auf den damit gemessenen Zeitraum, — nicht umgekehrt, wie es nach dem Artikel پنگ bei Vullers scheinen könnte —, sagte man: das beträgt 1 پنگ (يك پنگ شود). Gegen die erwähnte unrichtige Darstellung des Verhältnisses zwischen den beiden Bedeutungen spricht schon der Umstand, dass dasselbe Messwerkzeug noch zwei andere gleichbedeutende, ebenso allgemeine Namen hat: تَشْت oder طَشْت und سَبُو. Nach den einheimischen Lexikographen diente diese einfache Wasseruhr den Indern und Persern besonders auch zur genauen Abmessung des jedem Theilhaber zur Bewässerung seines Feldes zukommenden Betrags von einer natürlichen oder künstlichen Wasseransammlung durch Vermittlung einer während einer bestimmten Zeit zum Abflusse des Wassers geöffneten Leitung. Später wurde für پنگ sowohl in seiner ursprünglichen allgemeinen, als in seiner besondern Bedeutung das davon gebildete Relativnomen پنگان üblich, und dieses übertrug man auch auf die weiterhin an die Stelle der Wasseruhr, *ὑδροσκόπιον*, *ὑδρίον*, *κλεψύδρα*, getretene Sanduhr, *κλεψάμμιον*, sablier, sable, unser altmodisches Stundenglas. Ausserdem ist aber پنگان nach Lehǵeï ʿotmânî S. ٣٦٨ durch eine andere Besonderung seiner allgemeinen Bedeutung noch heutzutage das pers.-türkische Kunstwort für den gemeinhin شيشه, [191] Glas, Glasgefäss, genannten gläsernen oder auch metallenen Schröpfkopf, ventouse. Ein vollkommenes Seitenstück zu پنگان als Gefäss schlechthin und als Stundenglas ist das ital. ampolletta, span. ampollita, franz. ampoulette, eine sechs oder mehr Stunden laufende Sanduhr, wie sie auf den Seeschiffen gebräuchlich ist. Aus پنگان bildeten nun die Araber einerseits بِنْكام, andererseits فِنْجان, — durch den Sprachgebrauch so geschieden, dass jenes Wasser- oder Sanduhr, dieses Schale, Schälchen,

Tasse, insbesondere Kaffeetasse (Obertasse) bedeutet, in welcher Bedeutung es nicht nur bei Arabern und Türken, sondern auch bei den Persern selbst in allgemeinem Gebrauche ist. Das arabisirte بِنْكام aber wurde nach dem von Dozy angeführten Zeugnisse Ḥâǵî Ḫalfah's späterhin, mit völligem Absehen von Stoff, Form und Zusammensetzung der dadurch eigentlich bezeichneten Wasser- und Sanduhren, auch auf andere Uhren übergetragen und bekam in dieser verallgemeinerten Bedeutung den Plural بنكامات. Ḥâǵî Ḫalfah, II, 69, führt als einen besondern Wissenszweig علم البنكامات auf und erklärt dies als die Kenntniss der zur Bestimmung stets gleichbleibender Zeittheile anzuwendenden mathematischen Berechnungen, — technisch gewendet: die Kenntniss von der Art und Weise der Herstellung solcher Zeitmesser. Der Endzweck derselben sei: die Bestimmung der richtigen Zeiten für die fünf kanonischen täglichen Gebete und anderer wichtiger Verrichtungen, ohne dazu den Stand und die Bewegung der Himmelskörper zu beobachten. Er fährt dann so fort: »Eingetheilt werden die بنكامات 1) in Sanduhren, رَمْلِيَّة, die aber nicht viel nützen, 2) in Wasseruhren, بنكامات الماء, von denen es mehrere Arten giebt, die aber ebenfalls nicht viel nützen, 3) in Drehuhren, بنكامات دَوْرِيَّة, mit Rädern, von denen die einen die andern in drehende Bewegung setzen«. Zunächst wohl diese weite Ausdehnung des Begriffs von بنكام auf ursprünglich nicht dazu gehörige Dinge hat Dozy bewogen, auch die an der Spitze des Artikels stehenden, mit m anlautenden Wörter ماجانة, منقانة — bei Alc. »menquina« —, منقالة, [192] منكالة, منقانة und مَنْكانة, die im magrebinisch-spanischen Arabisch für Uhren aller Art gebraucht werden, durch Lautwechsel von بنكام abzuleiten, nicht, wie Wright und Bargès, vom griechischen *μάγγανον* (neugriech. *μάγκανον*), weil dieses weder Wasseruhr, noch eine andere Art von Uhren bedeute. Dagegen ist erstens in formeller Hinsicht zu bemerken, dass der angenommene — an sich leicht mögliche — Uebergang des anlautenden b von بنكام in m und die — nicht ungewöhnliche — Verlängerung eines Sub-

stantivs durch Anhängung eines auslautenden a oder e gerade bei diesem Worte weder im Persischen noch im Arabischen anderweit vorkommen, während sich für die verschiedenen Lautübergänge in den genannten Wörtern als Abkömmlingen von *μάγγανον* Analogien in Menge finden. Entscheidend aber ist die begriffliche Entwicklung dieses Wortes und seines Relativnomens *μαγγανικόν* nach ihrem Uebergange in die vorderasiatischen Sprachen. Während nämlich beide, als مَنْجَنُون und مَنْجَنِيق, beinahe ohne Veränderung ihrer Form auch ihre Bedeutung als kriegerische Wurfmaschinen beibehalten und das erstere ausserdem von einer Maschine zum Wasserschöpfen gebraucht wurde, bekam der abgekürzte, zunächst wohl der Pluralform *μάγγανα* nachgebildete Feminin-Singular مَنْگَنَة die Bedeutung von Maschine überhaupt (Gazophyl. l. pers. S. 205 unter Machina: instrumento), wurde und wird daher von den verschiedenartigsten mechanischen und technischen Werkzeugen gebraucht, welche durch Rollen, Walzen, Kloben, Kurbeln, Räder, Spannfedern und andere mechanische Mittel in Bewegung gesetzt werden. Ich glaube sogar, dass Dozy selbst auf die Meinung von Wright und Bargès zurückgekommen sein würde, wenn er über das als Derivat von *μάγγανον* S. 619ᵇ Z. 10 u. 9 v. u. aus Bocthor angeführte »منگنة, *presse pour exprimer l'humidité*, *pressoir*«, hinaus einen Blick auf das Bedeutungsvielerlei unter demselben Worte bei Meninski und Zenker geworfen hätte. Da würde er neben Presse, Kelter, Wäschrolle oder Mange (dialekt. Mangel, Mandel), Schraubstock, Flaschenzug, Kugelzieher, Winde und Drehorgel auch »Räderwerk, Uhrwerk« gefunden haben. Zur Bestätigung und Vervollständigung dieses Begriffskreises gebe ich hier noch die [193] Uebersetzung des Artikels منگنه in Lehǵeï ʿotmânî: »Mengene aus dem ital. macchina[1]), Werkzeug zum Pressen; Wäschrolle, Mange, ital. *mangano*, franz. *calandre*; Trauben- und Oelpresse, Kelter; Schraubstock der Schmiede und Tischler; verschiedene mit Federn und Rädern versehene Werkzeuge; Schlüssel der Zahnärzte zum Zahnaus-

[1]) Ein Irrthum des gelehrten Aḥmed Wefîḳ, der wenigstens die Begriffsweite von mengene bestätigen hilft.

ziehen; Schnäpper der Wundärzte zum Aderlassen«. So halte ich denn für bewiesen, dass, während das persisch-arabische پنكان, بنكام auch in seiner weitesten Begriffsausdehnung nicht über den Begriff Uhr hinausgekommen ist, jene Mannichfaltigkeit von Dingen mit Einschluss der Uhren die Einzelheiten darstellt, in welche der durch das griechische *μάγγανον* und seine morgenländischen Abkömmlinge ausgedrückte Gesammtbegriff Maschine sich erfahrungsmässig zerlegt hat.

II, 619ᵇ, 6 v. u. »منوه le cri du jeune âne, 1001 N. Bresl. II, 57«. Dozy hat übersehen, dass dort überhaupt nicht ein Esel, weder ein junger noch ein alter, schreit, sondern ein Daemon in Gestalt eines schwarzen Katers, قطّ اسود, der sich bis zur Grösse eines جحش كبير aufgeblasen hat, um dem unglücklichen Buckligen desto grössere Angst einzujagen. Die Katzen aber schreien im Morgen- wie im Abendlande nicht sowohl منْو, als ميوْ oder ميَا, II, 626ᵇ, 17; daher مأْمأ, ماأ und مآء miauen, *miauler*, türk. ماوْلق und مياوْلق u. s. w. Diesem Naturlaute entspricht in Galland's Handschrift die Lesart وصرخ قوى مرميوه statt der Bresl. وصرخ قوى وقال منو منو. Dieses مرميوه wird etwa mur-miauh auszusprechen sein, — ein durch brummenden Vorlaut verstärktes, lang ausgehaltenes miau. Es bleibe jedoch nicht unerwähnt, dass die Gemeinsprache das naturgetreue m dieses Wortes auch in n verwandelt, indem sie statt مَوَّأ, der zweiten Form von مآء, sagt نَوَّى; s. Cuche, ٧٠٠ᵃ, [194] 8 v. u. und Suppl. II, 740ᵇ, 25 u. 37. Daher kommt es wohl, dass Dozy ebend. Z. 20 u. 21, in Widerspruch mit II, 619ᵇ, 6 v. u. und mit Habicht's Texte, aber mit Verweisung auf unsere Stelle angiebt: »نوه le cri du chat«.

II, 619ᵇ, 5 v. u. »ما منّوش mauvais, Bc. (Barb.)« spr. mâ minnûš, zusammengezogen aus ما منهُ شيء, unser: es ist nichts an ihm, nichts daran.

II, 620ᵃ, 8 v. u. »مَنِى الحوت« *blanc de baleine*, *sperma ceti*, Bc.« In der ersten Ausgabe von Bocthor's Wörterbuch ist منى weder unter Blanc noch unter Sperma ceti vocalisirt, aber unter Sperme und Semence منى geschrieben, d. h. مَنِىّ, die durch Sur. 75 V. 37 gesicherte und von Ǵauharî allein anerkannte Form; eigentlich wohl Ab- oder Ausgesondertes, فَعِيل = مَفْعُول. Das vom Ḳâmûs dem مَنِىّ als gleichbedeutend nachgestellte, auch von Freytag aufgeführte مَنِى bezeichnet selbst Bistânî S. ٢٠١٣ᵃ Z. 13 als unsicher durch ein demselben angehängtes او الصواب المَنِىّ.

II, 620ᵃ, 7 v. u. flg. Ueber die Herkunft dieses مَنْيَة von *μονή* und seine verschiedenen Gebrauchsweisen handelt erschöpfend Gildemeister in der Zeitschrift des deutschen Palaestina-Vereins, Bd. IV, S. 194—199.

II, 620ᵇ, 1 »مِنْيار *poignard*, Cherb.« Nebenform des span.-arab. بِنْيار, I, 120ᵇ, 6 v. u.

II, 621ᵃ, 17 »مهرجنت« l. مهرجنت; s. die Erklärung des so berichtigten Verses Jâḳût, V, S. 391 Z. 8—11. ما nach قديما ist das II, 563ᵇ, 5 v. u. flg. besprochene ما المصدرية.

[195] II, 622ᵇ, 12 v. u. »الموتان« in de Jong's Laṭâïf al-ma'ârif, ١١٣, 14, ist das gewöhnliche مَوَتان oder مُوتان, syr. ܡܘܬܢܐ, Seuche, und dadurch — nicht bloss, nach den Wörterbüchern, unter dem Vieh, sondern auch unter den Menschen — verursachte Sterblichkeit, Jâḳût, IV, ٩٩٩, 2 u. 3; vgl. 622ᵇ, 5 u. 4 v. u. Cuche, ٣٣١ᵃ, 5, vocalisirt das Wort in der Bedeutung von *mortalité* مَوَتان, als sei es die vom Ḳâmûs angeführte, durch

مَوْت erklärte Infinitivform فَعَلَان, das Gegentheil von حَيَوَان. — Aus dem Umstande, dass Ibn al-Wardî in der Parallelstelle die andere Lesart كثرة المَوْتَى hat, folgert de Jong, dass مُوتَان ebenfalls Pluralform von مَيِّت sei; aber die Grammatik kennt keinen Singular der Form فَيْعِل mit einem Plural der Form فُعْلَان.

II, 623ᵇ, 19 flg. »مورد (turc) *violet*« u. s. w. Weiteres über diese schillernde Farbenbezeichnung s. oben S. 23 zu II, 576ᵇ, 6.

II, 624ᵃ, 3 »مُوزَة (pers.) *botte*« = مَوْزَج, das arabisirte مُوزَك, ältere Form von مُوزَة.

II, 624ᵃ, 8 v. u. »موش طَيِّب *mauvais*« spr. muš ṭaijib, zusammengezogen aus ما هو شيء طيِّب; s. Spitta-Bey, Grammatik u. s. w. S. 414.

II, 624ᵇ, 12 v. u. »المَوَّال vulg. pour المَوَالِي, M.« Besser, zur Verhütung von Missverständnissen, المَوَالِيَا, da المَوَّال nicht etwa eine Vulgärform für den nächstliegenden gebrochenen Plural von المَوْلَى, sondern die gemeinarabische Benennung der Versart المواليا ist, über welche die Zeitschrift der D. M. G. Bd. VII v. J. 1853 S. 365—373 ausführlich handelt. Nicht erwähnt ist dort eine in M ٢٣٨٩ᵃ u. ᵇ zu findende Sage, nach welcher مَوَالِي oder مَوَالِيَا der Name einer Dienerin des Barmekiden [196] Ǵaʿfar gewesen sein soll, die nach dessen Hinrichtung trotz dem Verbote des Chalifen seinen Tod in der nach ihr benannten Versart betrauert habe. In der Mehrzahl nenne man solche Gedichte مَوَالِيَات, gemeinhin مَوَاوِيل, Pl. von مَوَّال; nach einer andern Ableitung und Erklärung مُوَالِيَات, Partic. Act. von وَالَى, — in welcher Bedeutung? ist nicht gesagt. — Auch unter و S. 844ᵃ Z. 22 flg.

II, 624[b], 3 v. u. »مُومُو« *prunelle de l'œil*«, s. oben die Anm. zu II, 616[a], 3 u. 4.

II, 625[a], 3 »عقّير« spr. عقّير, Nebenform von عقّار, II, 152[a], 3 v. u. flg., als solche, wenn auch nur in der Bedeutung شَجَر, vom Ḳâmûs aufgeführt. S. dazu im dritten Stücke dieser Studien v. J. 1884 S. 74, Kl. Schr. II, S. 641 Z. 5 v. u. flg. das zu عقّار Bemerkte.

II, 626[b], 11 v. u. Rauwolf's »*pachmatz*« ist mit مى پاختنه, ميبختج gleichbedeutend, aber nicht daraus verderbt, sondern ursprünglich ebenfalls persisch: بِكْمَاز in der letzten von Meninski nach Castle angegebenen Bedeutung: »succus uvarum coctione inspissatus«, von den Türken in پَكْمَاز, پَكْمَز verwandelt, aber gemeinhin پَتْمَز *petmez* ausgesprochen, Zenker S. 205[c] Z. 7—11; arab. دِبْس, *raisiné*.

II, 629[a], 23, »مره« Druckfehler st. هو.

II, 629[b], 15 »مائس *décidé*, d'un caractère ferme, *résolu*«, von stolzem Gange als Zeichen des Charakters auf diesen selbst übergetragen. Cuche ٦۴۴[b], 4: »مَائس ومَيَّاس qui marche avec fierté«, von »ماس i مَيْسًا ومَيَسَانًا marcher avec fierté et en se balançant«.

II, 630[a], 12 »تميلة« Druckfehler st. تَمِيلَة.

[197] II, 630[a], 11 v. u. »اما ل عليهم المطبخ *il leur fit donner à manger*«, wörtlich: er wendete ihnen die Küche (d. h. die Beköstigung aus seiner Küche) zu, wie Abulmahâsin, T. I, ٣٧٩ vorl. Z. اما لوا الدنيا عليه, sie wendeten ihm weltliche Güter und Ehren zu. (Die in T. II, pars poster. S. 46 Z. 4 v. u. vorgeschlagene Verwandlung dieses اما لوا in اهالوا nehme ich hiermit zurück.)

II, 630[a], 9—6 v. u. Die Stelle erklärt sich dadurch, dass

مَالَ عَلَى بِخَيل mit überhaupt, besonders aber in feindlicher Absicht, vom Anrücken und Darauflosgehen gegen Orte und Menschen, auch in der stärkern Bedeutung von fondre sur, abattre, assommer gebraucht wird. Calila et Dimna S. ٩٢ Z. 1; Ḥarîrî, 1. Ausg. S. ١٩٨, Comm. Z. 4 u. 5, und S. ٢٩٩ Z. 3, wo der Comm. Z. 9 das absolut gesetzte مَالَ des Textes durch مال عليه واستأصله erklärt. Die hier stehende causative vierte Form ist entweder durch ein hinzugedachtes Object wie العسكر zu ergänzen: »sie liessen (Truppen) marschiren gegen« —, oder sie ist, wie مَيَّل, 630ᵃ, 14 v. u., nach neuerer Weise intransitiv gebraucht, = مَالَ.

II, 630ᵇ, 18 »مائل الشِّقّ« in dieser Bedeutung und Verbindung richtig الشِّقِّ, Lane S. 1577ᶜ Z. 20—26.

II, 631ᵃ, 7 v. u. flg. Diese Beschreibung der persischen Wasserpfeife ist berichtigt in Landberg's Proverbes et dictons, I, S. 444 u. 445. Vgl. dazu im dritten Stücke dieser Studien v. J. 1884 S. 23, Kl. Schr. II, S. 590 Z. 8 flg. die Anmerkung zu شيشة, I, 810ᵇ, 6 v. u., und Lane's Manners and Customs, 1. Ausg. S. 167 u. 168.

II, 632ᵃ, 14 u. 15. Zu den mit نَانَة, نَنَّة nächstverwandten Lall- und Kosewörtern, Lettre S. 185, gehören auch das türk. ننه, nene, nine, für Mama und Grossmama, und das ital. nonna für Grossmama.

[198] II, 632ᵇ, 3 »تَقَرُّب« nach dem Versmasse und als Reimwort تَقَرُّبَا zu schreiben.

II, 633ᵃ, 28 u. 29 »نبوة« Bassâm III, 5 r°, nicht »نُبُوَّة«; denn dies ist immer nur Prophetie, nie »*haut rang*«, wie نَبَاوة, türk. بيوكسكلك, wofür Freytag unrichtig »prophetia« giebt. Entweder also ist bei Bassâm نباوة zu schreiben, oder er hat نَبْوة,

— wie نَبَاوة und نَبِى, Hochland, Anhöhe, — uneigentlich für نباوة gebraucht.

II, 635[a], 26—29. Die Verbindung von اِنْتَبَذَ المَوْتَى mit dem noch stärkeren وَشَخَّهم, zeigt deutlich, dass اِنْتَبَذَ hier als transitives Medium von نَبَذَ die in unsern Wörterbüchern fehlende Bedeutung hat: von sich hinweg oder auf die Seite werfen, verächtlich oder schimpflich hinwegstossen, hinwegschaffen oder schaffen lassen.

II, 635[b], 25. Zu نَبْرَة bemerkt M ٢.٣٣[b], 6 u. 5 v. u., auch die von den Europäern Accent genannte Hervorhebung der Tonsilbe eines Wortes, wie die von دَحْ in تَدَحْرَج, könne man ganz wohl durch نَبْرَة ausdrücken.

II, 636[a], 6 »منبار *andouille, saucisse*« das türk. بومبار, مومبار, — auch مونبار, بونبار geschrieben, aber mumbâr, bumbâr ausgesprochen; Zenker S. 226[c] und 894[c].

II, 636[a], 26—28 »مَنْبِيش« arabisirt aus dem von Lerchundi beigebrachten, der ursprünglichen persischen Form treuer gebliebenen مَنْبِيج, — wahrscheinlich eine der mancherlei Umlautungen von مَارْبِيج; s. weiter unten die Anmerkung zu نربيج, II, 655[a], 9 flg.

[199] II, 637[b], 20 »حُلِّى« schr. حُلِىٌّ oder حُلِّىٌّ.

II, 638[a], 21 »مُنْتَبَه« espèce de maladie, *qui excite*, *qui tient réveillé*, J. A. 1853, I, 341.« Um dies zu bedeuten, müsste es heissen مُنَبِّه oder مُنْبِه. In der Form مُنْتَبِه, Aufwachender, wäre das Wort eine Uebertragung der Benennung des Kranken auf den krankhaften Zustand, — schwer glaublich und, meines Wissens, ohne Beispiel. Ich lese مُنْتَبَهٌ, Passivparticip in der

Bedeutung des Infinitivs: Aufwachen, in praegnantem Sinne: leichtes und häufiges, einen gesunden, stärkenden Schlaf unmöglich machendes Aufwachen, — weniger als سَهَر, Schlaflosigkeit.

II, 638[b], 24 »يصنعو اخيلا« Druckfehler st. يصنعوا خيلا.

II, 640[b], 12 »مُنَشَّر *toile peinte*, M.« Genauer nach M's Worten (نسيج ذو نقوش ملوّنة): ein Gewebe mit verschiedenfarbigen Figuren; Cuche ٩٥.[b] und Al-Farâïd ٨١.[b]: »couverte de broderies, de fleurs (étoffe)«; also wohl überhaupt buntgemustertes Zeug, sei das bunte Muster eingewebt, eingestickt oder aufgedruckt.

II, 642[a], 8 »نَجِير maghribin pour نَجِيل«. Weiteres über diese Grasart und ihre anderweiten Benennungen giebt Löw, Aram. Pflanzennamen S. 141 Z. 10 flg.

II, 642[b], 3 »مِنْجِيرَة nom d'un instrument à vent, M.« Wörtlich nach M (آلة من قصب يُزمَر بها): »ein Instrument aus Rohr, auf dem man bläst« — eine Rohrpfeife. Cuche ٩٥١[b]: »مِنْجَار و مِنْجِيرَة espèce de sifflet, sorte de flûte«. Al-Farâïd ٨١٣[a] hat bloss: »مِنْجِيرَة espèce de sifflet«.

II, 644[a], 1 »نجوم القرآن *les versets du Coran*, Prol. I, 180, [200] 15«. Die Vergleichung der angeführten Textstelle: نجوم القرآن وسوره وآياته, mit de Slane's Uebersetzung, I, 205, 20 u. 21: »les passages du Coran, sourates et versets«, zeigt dass er nicht نجوم القرآن, sondern richtig آيات mit »versets«, نجوم dagegen mit »passages« übersetzt hat, — letzteres allerdings unzutreffend; denn نُجُوم sind die längern und kürzern, bald aus einzelnen Versen und Versgruppen, bald aus ganzen Suren bestehenden Textstücke, in welchen der Koran vom Erzengel Gabriel dem Propheten geoffenbart worden sein soll (s. Nöldeke, Geschichte des Qorâns, S. 22 u. 23). Diese stückweise erfolgte Offenbarung

des Korans steht nach den moslemischen Lehrern in geradem Gegensatze zu der der ältern Offenbarungsschriften, von denen jede جُمْلَةً, gleich als Ganzes, geoffenbart worden sei; s. Baiḍâwî zu Sur. 3 V. 2, wo der Gegensatz zwischen der zweiten Form in نَزَّلَ الكتابَ (mit Beziehung von الكتاب auf den Koran) und der vierten in أَنْزَلَ التَوْرَاةَ والإنْجِيلَ jene Verschiedenheit bezeichnen soll.

II, 644ᵇ, 28 u. 29. Dozy giebt »نَجِيٌّ c. من *libre de*« unter der Bedingung, dass er Abbad. I, 383, 16 das aller Lesezeichen bare نحيه der Handschrift richtig نَجِيَّة gelesen habe. Ich sehe mit ihm in dem Worte ein Derivat vom Stamme نَجَا, glaube aber نَاجِيَة lesen zu müssen. نَجِيٌّ bezieht seine gewöhnlichen Bedeutungen nicht von der ersten, sondern von der dritten Form; hierzu kommt ein, wenn auch nur äusserlicher, aber bei einem Stilisten wie ʿImâdaddîn nicht bedeutungsloser Umstand: die zwischen نَاجِيَة und den drei andern parallelen Eigenschaftswörtern صَافِيَة, ضَافِيَة und وَاضِحَة stattfindende, bei نَجِيَّة aber wegfallende Formgleichheit.

II, 645ᵃ, 6—8 »نَحْتٌ, t. de gramm., *réunir deux mots en* [201] *un seul*«, und 16 u. 17 »كلمة منحوتة *mot dans lequel deux mots sont réunis*«. Nach dieser Erklärung wären auch Zusammensetzungen wie بَعْلَبَكّ, مَعْدِيكَرِب und قَالِيقَلا (diese Kl. Schriften, I, S. 163 Z. 22 flg.) كلمات منحوتة, was aber nicht der Fall ist. Wie schon das als Beispiel hinzugefügte عَبْشَمِيٌّ, Beziehungsnomen von عَبْدُ شَمْس, andeutet, fehlt die nähere Bestimmung: *avec suppression d'une ou de plusieurs consonnes de l'un des deux mots ou de tous les deux.* Dies entspricht auch der ursprünglichen Bedeutung von نَحَتَ, behauen, wie der

türkische Ḳâmûs sagt: »النحت bedeutet aus zwei Wörtern eins machen, wie der Zimmermann zwei Stücke Holz behaut und daraus ein Stück herstellt«. Er führt dazu ausser عَبْشَمِيٌّ folgende Beispiele an: عَبْدَرِيٌّ, مَرْقَسِيٌّ und تَيْمَلِيٌّ, Beziehungsnomina von عَبْدُ ٱلدَّارِ, ٱمْرُؤُ ٱلْقَيْسِ und تَيْمُ ٱللّٰهِ; صَهْصَلِقٌ und شَقَحْطَبٌ, jenes aus den Stämmen صَهَلَ und صَلَقَ, dieses aus شَقَّ und حَطَبَ zusammengezogen; حَوْلَقَةٌ, بَسْمَلَةٌ, حَمْدَلَةٌ, سَبْحَلَةٌ, حَيْعَلَةٌ und جَعْفَلَةٌ, Infinitive von حَوْلَقَ, بَسْمَلَ u. s. w., zusammengezogen aus لَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِٱللّٰهِ, بِسْمِ ٱللّٰهِ, ٱلْحَمْدُ لِلّٰهِ, سُبْحَانَ ٱللّٰهِ, حَيَّ عَلَى ٱلصَّلٰوةِ und جُعِلْتُ فِدَاكَ. Die letzten Beispiele zeigen zugleich, dass der Begriff des نَحْت nicht auf zwei Wörter beschränkt ist, sondern sich auch auf drei und mehr erstreckt, welche durch Ausscheidung und Zusammenfassung ihrer Hauptbestandtheile zu einem umgebildet werden, mit gelegentlichen Verschiedenheiten in Auswahl und Anordnung dieser Bestandtheile. So steht neben سَبْحَلَ ein gleichbedeutendes سَبْحَنَ, neben جَعْفَلَ ein جَعْلَفَ und جَعْفَدَ (Lane [202] S. 430ᵃ), neben حَوْلَقَ ein حَوْقَلَ, wozu M S. ٢٣٩ᵃ Z. 9 flg. bemerkt, das letztere sei wegen der Gleichförmigkeit mit بَسْمَلَ, حَمْدَلَ u. s. w. allgemeiner üblich als حَوْلَقَ, dieses aber richtiger gebildet, weil das ل von حَوْل dem ق von قُوَّة vorausgehe.

II, 646ᵇ, 26 u. 27 »*les petits de l'abeille*«. Der Form nach ist نُحَيل ein Collectiv-Singular wie مَعِيز, كَلِيب, حَمِير, بَقِير u. s. w. (diese Kl. Schriften, I, S. 293 u. 294 zu de Sacy, I, 370, 6 flg.). Demgemäss haben Cuche ٩٥٤ᵇ und Al-Farâïd ٨١٨ᵃ als gemeinarabisch: »نُحَيل essaim d'abeilles«; als entsprechendes Zeit-

wort Cuche: »نَحْلَة o نَحَل essaimer (abeilles)«, und Al-Farâïd: »نَحَل وأَنْحَل produire un essaim (abeilles)«.

II, 648ᵇ, 1—4. Nach der von Dozy angenommenen Vermuthung de Goeje's (Gloss. LXXII, 3—6) wären النُّخَب in Moslim's Diwan S. ١٩٦ vorl. Z. soviel als نُخَب الكلامِ »*discours choisis*«, zu welchen das vorhergehende Trinken wohl die Geister anregen soll. Ich meinerseits sehe in نُخْبَة, nach des Commentators النُّخَب جمع نُخْبَة وهى الكاس الكبير, eine Nebenform des نَخْب unserer Wörterbücher, gleichbedeutend mit شَرْبَة عظيمة, gleichsam Hochtrunk, d. h. nach dem türkischen Ḳâmûs: »das unter den Theilnehmern an einem lustigen Gelage übliche Austrinken eines vollen Bechers, wechselseitig auf ihre eigene oder ihrer Geliebten Gesundheit. Man sagt سَقَاهُ النَّخْبَ. Auf persisch heisst das دُوسْتَكَانى«; s. Vullers, I, S. 930ᵃ. Das شرب in Muslim's Verse ist das anfängliche Trinken nach Lust und Belieben eines jeden, das darauf folgende نخب das [203] geregelte Gesundheittrinken aus einem grossen, von Einem zum Andern gehenden, immer wieder von neuem gefüllten Becher.[1])

II, 650ᵇ, 6 u. 7 »نُخَالَة *raclure*«. Wo bedeutet نَخَلَ il a raclé? Nach Zusammenhang und Sprachgebrauch ist نُخَالَة الحديد in Wüstenfeld's Ḳazwînî, I, S. 239 Z. 6 v. u. ein Schreibfehler st. سُحَالَة الحديد, *limaille de fer*.

---

[1]) Prof. de Goeje hat, wie er mir unter d. 15. Mai 1887 schrieb, seine frühere Meinung über نُخْبَة längst zurückgenommen und bestätigt die oben dargelegte durch die Bemerkung: »Das Verbum dazu ist انتخب فلانا بالكأس, Bayân II, ٣٠١, 1, und daraus erklärt sich die Bedeutung des Wortes«.

II, 651ª, 28 u. 29 »نَدَبَ = انتدب *se mettre en marche*, قَبْلَ ان يَنْدُبَ لهذه الغزاة si la leçon est bonne, Gl. Fragm.« Ich sehe keinen Grund zu dem im Glossar S. 88, 5 u. 6 ausgedrückten Zweifel an der Richtigkeit des Textes S. ٣٧٤ l. Z., wo يندب einfach das Imperfectum von نَدَبَ ist: »bevor er das Aufgebot (النُّدْبَة) zu diesem Feldzuge erliess«. Die Bedeutung »*se mettre en marche*« kann نَدُبَ nicht haben, weil die Verbalform فَعُلَ überhaupt unfähig ist eine solche Thätigkeit zu bezeichnen; s. Wright's Grammar, 2. Ausg., I, S. 30 § 38.

II, 651ª, 30—33. Ebenso wenig wie in der vorigen Stelle Dozy's Zweifel, finde ich hier die Entschiedenheit gerechtfertigt, mit welcher er das ندبه وخطا به für »sans doute altéré« erklärt. Die Stelle, sinngetreu übersetzt, lautet: »er (der Räuberhauptmann) nahm den Säbel, zog ihn aus der Scheide, hiess ihn brav einhauen und schritt mit ihm vor«, um dem unglücklichen Scheintodten nun wirklich den Garaus zu machen. Die Personification des Säbels in نَدَبَهُ ist ächt arabisch; was bleibt also da zu bemängeln?

II, 651ª, 4 v. u. »لعزوه« Druckfehler st. لغزوه.

II, 652ᵇ, 11 u. 12 »منداز *rebours*« nicht مِنْدار, مِفْعال von نَدَرَ, sondern مُنْدارٌ, Participium von اِنْدارَ, I, 472ª, 14—16, einer der im fünften Stücke dieser Studien S. 56 u. 57, Kl. Schr. II, S. 745 Z. 1 flg. zu اِنْقامَ besprochenen siebenten Formen von mittelvocaligen Stämmen.

[204] II, 652ᵇ, 17 »نذنش« schr. نذش.

II, 652ᵇ, 4 v. u. »نَدَّال *millepieds*, *scolopendre*« vom syr. ܢܕܠܐ«, einer Abkürzung von ܪܕܡܠܐ, Cast.-Mich. S. 205 (mit dem Druckfehler ܪܕܡܠܐ) und Löw, Aram. Pflanzennamen S. 269 Z. 2 u. 3, so genannt wegen seiner Beweglichkeit.

II, 652[b], vorl. Z. flg. Der Begriff des Fremdwortes مَنْدَل, auf dem Boden gezogener Zauberkreis, ist weiterhin auf jeden ähnlichen Bannkreis ausgedehnt worden. Ḳazwînî, I, S. ٢٥٨ Z. 22 u. 23: »Zieht man um eine (im Freien lagernde) Gesellschaft einen aus Pinienholzasche bestehenden مَنْدَل, so ist sie vor Belästigung durch kriechendes Ungeziefer gesichert«.

II, 653[b], 3 »V (تَنَدَّم) *se plaindre*«, vielmehr *exprimer son repentir*, nämlich durch Worte, Mienen, Geberden, Handlungen u. s. w., wie z. B. auch تَشَوُّق (das Aeussern der Sehnsucht vor اشتياق) voraus hat. Die Erklärung durch *se plaindre* hebt den wesentlichen Unterschied zwischen تَنَدَّم und تَشَكَّى auf, vermöge dessen jenes nach dem Grundbegriffe von نَدِم nicht im Allgemeinen bedeutet: sich über etwas beklagen, sondern: beklagen und bedauern etwas gethan oder unterlassen zu haben. Auch »نَدَامَة«, 653[b], 22, ist nicht schlechthin »*chagrin*« oder, wie bei Lane selbst an der bemerkten Stelle, »sorrow«, sondern Reue über Unterlassung der gehörigen Verschleierung.

II, 653[b], 25 u. 26 »مَنَادِم (pl.) *bons mots*«, eine Bedeutung, die ich für unmöglich halte. Das Beiwort عريضة weist auf etwas ursprünglich Räumliches hin, wie مَنْدُوحَة in إنّ في المعاريض لمندوحة عن الكذب, Lane S. 2012[c] Z. 28 flg., und ich glaube wirklich, dass dieses مَنَادِم aus مَنَادِح oder مَنَادِيح [205] verschrieben ist, — jenes Verkürzung von diesem, wie مَعَارِض von مَعَارِيض, Lane a. a. O. Z. 24—26. Hiernach wäre der Sinn: »Von artigen Witzen stand ihm eine reiche Fülle zu Gebote«, die ihm gelegentlich, nach Analogie jener مندوحة عن الكذب, wohl auch als مندوحة عن الايذاء dienten, d. h. als Mittel, einen Tropf oder Hochmuthsnarren ohne Unglimpf abzuführen.

II, 653[b], 28 »ندهٌ vulg. = ندا *rosée de l'aurore*«, wie bei Hartmann, Arab. Sprachführer, S. 260[b]: »Tau (der) nidi [syr.], *nide* [aegypt.]«, also nicht unter den Vocalstamm »ندهٌ *héler, appeler*« mit wurzelhaftem ه, sondern unter das folgende ندو zu stellen.

II, 654[a], 18 »نَكْبَى *calamité*, voy. Abbad. III, 139 (sur I, 310, 3)«. Richtig verwandelt Dozy an der ersten Stelle das unmögliche نُكْداهُ im ersten Halbverse der zweiten in نَدَاهُ, übersieht aber, dass dieses Wort mit يَدَاهُ im zweiten Halbverse den nämlichen paronomastischen Sinnparallelismus bildet, wie يَدَاكَ mit نَدَاكَ in Asâs al-balâġah unter ندى, Wahbî's Ausg. v. J. ١٣٢٩, II, S. ٢٨٤ Z. 15: كم نعشتنى يداك ، وكم اعاشنى نداك ، »wie oft haben deine Hände mich wieder aufgerichtet und wie oft deine Spenden mich neu belebt!« Ebenso hier:

ورجِّ لِجَبْرِهِ عُقْبَى نَدَاهُ ۞ فكم جبرت يَدَاهُ من كسير

»Und hoffe für seine Wiederherstellung (Wiedereinsetzung in seine frühere Würde) auf die Nachwirkung seiner Spenden; denn wie manchen Gebrochenen haben seine Hände wieder hergestellt!«

Die Deutung von نَكْبَى als »*calamitas, infortunium*«, — wonach عُقْبَى نَدَاهُ »Ende seines Unglücks« wäre, — geht aus von einer missverstandenen Glosse zum 77. Verse von Hareth's Moʿallaḳah, Vullers' Ausg. S. 13 Z. 11, vgl. mit S. 42 Z. 17 flg. [206] Allerdings steht dieses Spenden auch in üblem Sinne, wie Asâs al-balâġah a. a. O. Z. 18: ما نَدِيَتْ كفّى لك بشَرّ »meine Hand hat dir nichts Böses gespendet«, und solche schlimme Spenden sind auch die أَنْدَآءٌ in den Worten der Moʿallaḳah: ليس علينا فيما جَنَوْا أَنْدَآءٌ »unter dem, was sie (an euch) verbrochen haben, fallen uns keine Spenden (dazu gelieferte Beiträge) zur Last«.

II, 655ᵃ, 7 »نريرة *cinnamome,* Bc.« So schon in der 1. Ausg., und im guten Glauben an die Richtigkeit des Wortes hat Dozy dazu einen Stamm نرّ aufgestellt, von dem نَرِيرَة ein regelrecht gebildetes فَعِيلَة wäre. Aber wer hat je von einem arabischen Verbalstamme نرّ und diesem oder einem andern Sprösslinge desselben etwas gehört oder gelesen? Indisch, persisch oder türkisch ist نريرة auch nicht, und so wage ich die Behauptung: es ist überhaupt nichts als ein alter, aus einer Ausgabe in die andere fortgepflanzter Druckfehler statt ذَرِيرَة, ursprünglich jede pulverisirte Substanz, aromatisches, culinarisches oder medicinisches Pulver, wie ذَرُور, I, 484ᵇ, 8 v. u. flg. und 485ᵃ, 2 flg.; dann (Lane S. 957ᵇ u. ᶜ) besonders Pulver von einem indischen calamus aromaticus. Die Uebertragung der technischen Benennung dieses Kalmuspulvers auf das dem gemeinen Manne bekanntere Zimmtpulver war bei der gemeinsamen fremden Herkunft beider sehr natürlich.

II, 655ᵃ, 9 flg. »نَرْبِيج ou نَرْبِيش, quelques-uns disent نبْرِيج et نبْرِيش, chez Bg 570 [l. 579] نَارْبِيج« sämmtlich arabische Umlautungen des persischen مَارْپِيچ, wörtlich Schlangengewinde oder gewundene Schlange, in Uebereinstimmung mit dem arabischen حَيَّة bei Bistânî, der seine Unbekanntschaft mit dem Persischen auch hier wieder durch das [207] نولب النار Z. 16 als angebliche Bedeutung von نربيج verräth. Vom Pl. نَبَارِيج kommt das gemeinarabische نَبَارِجِي, Verkäufer solcher Pfeifenschläuche, Hartmann's Sprachführer, S. 234 Anm.

II, 655ᵃ, 17 u. 18 »نَرْتَكْس *portique devant une église*«, nicht »une altération de *πορτικος*, la transcription de *porticus*«, sondern, wie Dr. Siegmund Fraenkel in einem Briefe an mich, Breslau den 20. Febr. 1884, bemerkte, das arabisirte *νάρϑηξ*, *νάρϑηκας* des Kirchenhellenistischen und Neugriechischen.

II, 664ª, l. Z. »للجحل« Druckfehler st. للبخل, wie 665ª, 10 »نسئة« st. نسبة.

II, 665ª, 6 flg. النِّسْبَةُ الدَّالَّةُ بِذَاتِهَا — wörtlich: die durch sich selbst (ihren Gegenstand) bezeichnende Beilegung —, ist die beliebte Redefigur, einen ungenannten Gegenstand bloss durch die Natur des ihm Beigelegten kenntlich zu machen; wie wenn ein Dichter mit Vermeidung eines Gattungs- oder Eigennamens bloss durch die einem Gegenstande beigelegten Eigenschaftswörter und Praedicate ihn als das, was er an und für sich ist, kennzeichnet. Diese Gegenstände können aber selbst wiederum nur bildliche Ausdrücke für andere Begriffe sein, wie die in den von Dozy unerklärt gelassenen zwei Räthselversen, Abbad. I, S. 309 Z. 8 u. 9 und S. 346 Z. 5 u. 6, auf jene Weise bezeichneten Kamele die zugesendeten Verse bedeuten, durch welche der Dichter von seinem hohen Gönner neue Gunstbeweise zu erlangen hofft:

»Da kommen sie zu ihm, ohne einen andern Führer als das Versmass — (befrage es nur!) — gesehen und ohne einen andern Vorsänger als die Dankbarkeit gehört zu haben. Sie ziehen dahin mit dem Preise der (empfangenen und gehofften) Spenden auf ihrem Kreuze; — so erwirb sie denn dir zum Gewinn, Lobpreis (mit deinen Spenden) erkaufend und (damit) wohl fahrend.«

Im ersten Verse ist nach Sinn und Metrum das nach يسمع ausgefallene سوى wieder herzustellen, يسمع selbst in تسمع und [208] im zweiten Verse مشرى in مُشْتَرًى zu verwandeln, als dichterische Synkope für مُشْتَرِيًا, Zustandsaccusativ mit Nominalrection. Die Worte لم تبصر سوى البحر هاديا enthalten einen ايهام, Mehren's Rhetorik der Araber S. 105. Der sich zunächst darbietende, den wirklichen Sinn verdeckende Aftersinn ist: »ohne etwas anderes als das Meer in Ruhe (von هدأ) gesehen zu haben«. Auf dem Kreuze tragen diese phantastischen Kamele die حقائب, die Lederbeutel mit Versen zum Lobe des Gönners,

der diese jedoch durch neue Spenden eigentlich erst erkaufen soll. Die arabischen Dichter halten mit dergleichen Hoffnungen und Wünschen bekanntlich durchaus nicht hinter dem Berge und drücken sie in einer Weise aus, deren Unumwundenheit für unser Gefühl der Unverschämtheit nahe oder gleich kommt.

II, 666^a, 5 u. 4 v. u. »نسكة *cocasse*, ridicule, Bc.«, mit dem von Dozy hinzugefügten angeblichen Stamme نسج, ist ein Seitenstück zu نريرة mit dem Stamme نر oben S. 51. Die 1. Ausg. von Bc hat richtig نسخكة, auszusprechen نَسْخَكَة, von نسخ = مسخ, gleichbedeutend mit مَسْخَكَة und مَمْسُوخ 590^a, 23 u. 31.

II, 669^a, 9 »مُنْس. منسى القلب *oublieux* Alc. (olvidadizo). — *Léthargique*, Alc. (letargico)«. Dass Alc's »munci« nicht auf مُنْس, sondern auf مُنْسَى zurückzuführen ist, wie oben S. 14 Z. 3 flg. »mulut« auf مُلْوَق, zeigt der bei ihm nächstfolgende Artikel: »oluidada cosa munci tn«, مَفْعُول hier in seiner eigentlichen Bedeutung als Passivparticip der ersten Form; in den beiden ersten Fällen aber nach bekanntem spätern Sprachgebrauche als Stellvertreter von مُفْعَل, statt مَنْسِيّ.

II, 669^b, 16 »ناشئ *auteur épistolaire*, Bc.« Bocthor selbst [209] unter Épistolaire schreibt ohne Hamzah »ناشي« als gleichbedeutend mit dem unmittelbar darauf folgenden »منشي«, — ein Seitenstück zu Alc.'s »مالي escritor que compone« statt مُمْلِي, II, 615^b, 20; s. oben S. 32 Z. 15—17.

II, 669^b, 21 flg. Das Vollständigere und Genauere über die Bedeutung des sprachwissenschaftlichen Kunstwortes إنْشاء als contradictorischen Gegentheils von إخْبار s. in Zeitschrift d. D. M. G. Bd. XXXI v. J. 1877, S. 571 Z. 14 flg.

II, 669[b], 8 v. u. »نشاستة (pers.) *docteur*, Gl. Geogr.« De Goeje, a. a. O. S. 363, sagt vorsichtiger Weise nur »titulus viri docti«, nicht schlechthin vir doctus, und setzt hinzu: »Propriam vim non novi«. Moḳaddasî zählt das Wort als eine der 36 Benennungen auf, welche ihm auf seinen Reisen beigelegt worden seien. Wie die beiden unmittelbar darauf folgenden, راكب und رسول, bezeichnet نِشَاسْتَة, breite arabische Aussprache st. نِشَسْتَة, ihn nicht als Gelehrten oder Lehrer, sondern als Reisenden: sessor, vector, Kamel- oder Pferdereiter.

II, 670[a], 25—27 »نُشَّابَة. Le pl. نشاشيب *bulles*, si la leçon est bonne dans les 1001 N. Bresl. XI, 224: واغلا له الماء حتى فار وطلعت نشاشيبه«. Die Richtigkeit der Lesart wird mittelbar bestätigt durch die von Cuche und Al-Farâïd al-durrîjah angegebene gemeinarabische Bedeutung von نَشَب: »jaillir«.

II, 671[b], l. Z. »نَشَطَ I, au pass. c. عن, *être empêché de*«. Tornberg's Uebersetzung der dafür angeführten Stelle S. 335 Z. 14—17: »Alfonsus, hujus adventu audito, naves ad trajectum impediendum ornatas in fretum misit. Quum ibi ancoram jecissent, imperator, trajectu dilato, naves jussit ornari, quae Christianis occurrerent« scheint Dozy verleitet zu haben, فنُشِط zu lesen und ihm eine unzulässige Bedeutung [210] beizulegen. Das Richtige ist فنَشَطَ: »Ohne Zaudern stellte darauf der moslemische Befehlshaber die Vorbereitungen zur Ueberfahrt (nach Spanien) in Ḳaṣr al-ǵawâz (wo er mit seiner Flotte lag) ein«. نَشَطَ عن ist das Gegentheil von نَشَطَ ل.

II, 673[b], 26 »نُشُوق *tabac à priser*, Bc.« so schon in der 1. Ausg. statt des richtigen نَشُوق bei Freytag, Cuche und Al-Farâïd al-durrîjah, wie سَعُوط, سَفُوف, لَعُوق und alle Substantiva derselben Kategorie, eigentlich Passivparticipia der Form فَعُول.

Der türk. Ḳâmûs bemerkt zu نَشُوق ausdrücklich, dass أَنْفِيَّة, Schnupftabak, ein solches Reizmittel sei.

II, 676[a], 3 v. u. Dozy schweigt über Müller's unverständliches بِنَكَجِم. Ich halte es für eine Art von Dittographie statt بِنَجْم: »unter einer Constellation, die ein der Sterndeutung Unkundiger für glücklich erklärt hatte«, — vielleicht ein Seitenhieb des Erzählers auf den damaligen Hofastrologen.

II, 678[b], 13 »نصر I. c. من *se venger de*« grundsätzlich unmögliche Bedeutung der 1. Form, sowohl im Activ als im Passiv; dafür sagt man اِنْتَصَرَ من. In der angeführten Stelle Maḳḳarî, II, 698, 4 ist zu lesen نُصِرَ: »Die Moslemen sind (durch Gottes Hülfe) nicht eher von der Pein befreit worden, als bis der Merinide Ja'ḳûb (in Spanien) einzog«.

II, 678[b], 14 u. 15 »II. [نَصَّرَ] c. a. p. *porter du secours à*, Bayân I, Introd. 88, n. 3« ebenfalls zu streichen und statt der verwegenen Verwandlung von ومنصرفين من in وكان مُنَصِّرًا لمن mit Hinzufügung eines einzigen diakritischen Punktes zu schreiben ومتصرفين من als zweites Object von أَمْضَى: »und (neben dem jüdischen Obersteuereinnehmer) bestätigte er Steuerbeamte [211] von dessen Confessionsverwandten«, nach Dozy's eigenem Artikel مُتَصَرِّف, I, 830[b], 4 flg.[1]). Auch die weiter angeführte Stelle in Weijers' Prolegomena beweist nichts für ein نَصَّرَ = نَصَرَ; denn يُنَصِّرك, das der Herausgeber vergeblich zu erklären sucht, ist offenbar verschrieben aus نُبَصِّرك: »nimmer aber werden wir dich den rechten Weg erkennen lehren« — da, wie der

---

[1]) Prof. de Goeje macht mich nachträglich darauf aufmerksam, dass die Stelle Introd. Bayân schon von Dozy selbst in Corrections S. 6 berichtigt ist.

zweite Halbvers hinzufügt, du selbst in allen Dingen durch deine eigene Klugheit trefflich berathen bist. Ebenso wenig kann ich das mit Berufung auf »والأنْصار«, Abbad. II, 191, 5 v. u., aufgestellte أنْصَر = نَصَرَ anerkennen; G. hat die richtige Lesart والانتصار, die Dozy selbst, III, 232, 14, nachträglich als »bona« bezeichnet.

II, 678b, 17. Dozy's Zweifel an »*combattre* quelqu'un« als Bedeutung von نَاصَرَ ist ebenso begründet, wie andrerseits diese oder eine verwandte Bedeutung dem bezüglichen Worte durch den Zusammenhang gesichert. Nur ziehe ich dem von وانا صرك sich weiter entfernenden »واقاصلك« das sowohl den Schriftzügen als der Bedeutung nach näher stehende وانا صبك vor: »und ich will mich dir dann an der dir selbst genehmsten Oertlichkeit zum Kampfe stellen«.[1])

II, 679a, 15 u. 16. Den bemerkten Druckfehler im Index zu meinem Abulfeda S. 259b l. Z. berichtige ich hiermit dahin, dass statt 38 zu schreiben ist 138.

II, 680a, 13 v. u. flg. Bei der unendlichen Verschiedenheit der einschlagenden Fälle und Verhältnisse, besonders aber der subjectiven Ansichten über das, was »Recht« ist, verträgt der Begriff von انْتَصَفَ مِنْ فلان, »er hat sein Recht — nach dem Ḳâmûs: sein volles Recht — von einem Andern gefordert oder eingetrieben«, die mannichfachsten Abstufungen und Anwendungen bis zur Ertrotzung des offenbarsten [212] objectiven Unrechts. Wenn der rothe Socialdemokrat oder Anarchist die Abschaffung der zu Recht bestehenden Staats- und Gesellschaftsordnung, Gütertheilung, Weibergemeinschaft u. s. w. verlangt, so ist dies von seinem Standpunkte aus ein انتصاف, ebenso wie von der entgegengesetzten Seite in der Erzählung bei Ṯa'âlibî das conservative Trotzen eines arabischen Volksmannes auf Fortbestand der frühern Sitte, den Chalifen bloss mit seinem Eigen-

[1]) »Vielleicht ist es noch besser, graphisch jedenfalls näherliegend, وأناطرك zu lesen«. De Goeje.

namen anzureden, als eines unantastbaren Rechtes für jedermann. Wieder anders gewendet erscheint derselbe Begriff, mit على verbunden, in der folgenden Stelle aus der T. u. E. N. Iblîs, der Ǵinnen-Aelteste, schenkt der in sein Luftreich entrückten Lautenschlägerin und Sängerin Toḥfah ein unschätzbares Kleinod mit den Worten: »Nimm dies und erlange dadurch (wenn du wieder auf der Erde sein wirst) den andern Sterblichen gegenüber die dir gebührende Stellung«.

II, 680ᵃ, 7 v. u. flg. Die angeführten Worte waren nicht bloss für Dozy unverständlich, sondern werden es für jeden Andern sein, so lange استنصاق nicht in استيصاق, Inf. von استوصف, verwandelt wird; s. II, 810ᵃ, 3 flg., wo aus M, S. ٢٢٥٦ᵃ Z. 12 u. 13, nachzutragen ist استوصف الطبيبَ: er liess sich vom Arzte ein Recept verschreiben. Bc: »Ordonnance, ce que prescrit un médecin, écrit qui le contient, وصفة«. Cuche ٧٣٧ᵃ: »وَصْفَة description; prescription, ordonnance d'un médecin, recette«.

II, 680ᵃ, vorl. Z. *»à la hauteur de la moitié du mât«*. دُونَ انصاف الصوارى bedeutet: nicht ganz in der angegebenen Höhe.

II, 681ᵇ, 3 u. 4 »لم ينضج«. Dozy's Uebersetzung »elle [la chair des hommes blancs] est indigeste«, nämlich nach der Meinung der menschenfressenden Neger, ist dem Sinne nach richtig, aber der Wortlaut und die Grammatik rechtfertigen das »n'est pas mûrie« der Herren Defrémery und Sanguinetti, da in solcher Verbindung لَمْ mit dem Jussiv einen abgeschlossenen Werdeprocess ausdrückt. Die Neger betrachten die Hautfarbe der Weissen, im Gegensatze zu ihrer eigenen, [213] als äusseres Zeichen unvollkommener Reife des ganzen Körpers, besonders des Fleisches, und folgern daraus dessen Unverdaulichkeit.

II, 681ᵇ, 20 »الانصاح« Druckfehler st. الانضاج.

II, 682ᵇ, 10 u. 11. In dem Verse, Moslim's Diwan S. ٢٠٣

Z. 4, bedeutet اِنْتَضَى mit dem Objectsaccusativ dasselbe wie in den beiden andern im Glossar LXXIII Z. 13 u. 14 angeführten Stellen, S. ٩٣ Z. 6 und S. ٢٠٣ Z. 5, nämlich أَظْهَرَ, nicht das Gegentheil »*a fait disparaître*«, nach de Goeje's »*evanescere fecit*«. Der Dichter schildert eine in Luftspiegelung flimmernde Wüste; diese Luftspiegelung vergleicht er mit نَشْرِ القَبَاطِىّ, über den Boden hingebreiteten feinen aegyptischen Linnengeweben, deren natürlicher Glanz durch Waschen (l. الغَسْل statt الغُسْل) erst recht zur Erscheinung gekommen ist.

II, 682[b], 14. Das حديدة تُنْعَل بها, womit M نصوة الفرس erklärt, bedeutet nicht »instrument de maréchal pour ferrer les chevaux«, sondern Hufeisen selbst; Cuche und Al-Farâïd »fer à cheval«, woneben Al-Farâïd auch das نَضْو der Quellenwerke als »fer du mors« hat.

II, 683[a], 14 »تفلّتت« Druckfehler st. تفلّقت.

II, 683[b], 7 »النطق = dire يا ربّ, Djob. 151, 2 af.« nicht so zu verstehen, als hätte النُّطْق an und für sich diese besondere Bedeutung, sondern die Determinirung durch den Artikel vertritt, wie oft, die stärkere durch das pronomen demonstrativum, = هذا النُّطْق: »das Aussprechen dieser Worte«, nämlich des unmittelbar vorhergehenden يا ربّ يا ربّ.

II, 684[b], 1 »ψύχη« schr. ψυχή.

II, 685[b], 12. Die Annahme, منّا, regiert von ينظر, sei [214] hier = فينا, ist grundsätzlich unmöglich. In Uebereinstimmung mit للنظر فى شانكم Z. 19 und انظر فى حالكم Z. 21 schreibe man getrost ينظر فينا.

II, 688[a] u. [b]. Der Artikel über انتظم bedarf einiger Nachhülfe, um die ungenügenden Angaben der gewöhnlichen Wörter-

bücher über die intransitive und transitive Bedeutung dieser achten Form und ihr gegenseitiges Verhältniss zu ergänzen. In beiden Fällen ist إِنْتَظَمَ reflexiv-reciprokes Medium und die Verschiedenheit der Bedeutung beruht nur auf der verschiedenen logisch-syntaktischen Stellung des in ihm liegenden reflexiven Pronomens. In der ersten, scheinbar passiven Bedeutung bei Freytag: »ordinatus fuit et certa serie conjunctus in filo, *de margaritis*« ist es überhaupt = نَظَمَ نَفْسَهُ, von einem Dinge reflexiv: sich selbst ordnen oder von jemand ordnen lassen; von zwei und mehr Dingen oder den Theilen eines und desselben Dinges reciprok: sich geordnet an einander reihen, an einander schliessen, oder reihen, schliessen lassen. In der zweiten, bei Freytag nur durch »transfixit *eum hasta c. a. p. et* ب *instr.*« vertretenen ist إِنْتَظَمَهُ = نَظَمَ غَيْرَهُ فِى أَوْ عَلَى نَفْسِهِ, andere Dinge in sich, auf sich oder an sich hin aufreihen oder an einander schliessen, — von einem Dinge, welches diese andern mit sich verbindend durchzieht, durchdringt, oder sich unter ihnen, als gemeinschaftlicher Träger, hinzieht. Das مُنْتَظِم, das mit sich Verbindende, ist dann zunächst immer dieses Ding selbst, wie im ersten Beispiele bei Dozy خُطْبَة, eine Kanzelrede, welche den Thronvers, Sur. 2 V. 256, Wort für Wort إِنْتَظَمَتْ, gleichsam auffädelte, d. h. sich selbst, erklärend und weiter ausführend, durch die einzelnen Worte hindurchzog; wie in eigentlichem Sinne in der zweiten aus Djob. angeführten Stelle, 149, 11, ein Kronleuchter, dessen Arme قد انتظمت أنواعَ الفوا كه الرطبة واليابسة wörtlich: *avaient enfilé différentes sortes de fruits frais et séchés*, [215] d. h. an denen hin verschiedenartige frische und trockene Südfrüchte aufgereiht waren; wie ferner in der dritten Stelle, Djob. 152, 20, runde kupferne Schalen اطباق: قد انتظم كلَّ طبق منها ثلاث سلاسل تقلّها فى الهواء, »von denen eine jede sich an drei (an ihren Rändern befestigte) Ketten anschloss,

welche sie (die Schalen) in der Luft schwebend erhielten«. Auch Djob. 193, 5, wo Dozy Wright's Lesart ändern möchte, ist داخلها und ستّة das Richtige: »und so umschloss das Innere der Grabstätte (Mohammed's) sechs von den auf den Marmorplatten (der Grabmoschee) stehenden Säulen«. So auch besonders deutlich Djob. 244, 3: وبساتينُ قد انتظمت حافتيها الى آخرِ انتهائها, »und Gärten die sich an ihren (der Wasserläufe und Bäche) beiden Ufern bis zu ihrem äussersten Ende hinzogen«. — Aber an die Stelle dieses sächlichen منتظم tritt auch, wie in Freytag's اِنْتَظَمَهُ, بالرمح, ein persönliches, welches sich jenes sächlichen als eines Werkzeugs bedient, um einen oder mehrere Gegenstände mit demselben aufzufädeln, an einander zu stecken, an- oder aufzuspiessen, wie wenn der Koch ein oder mehrere Stücke Fleisch an den Bratspiess steckt, les enfile avec la broche, ينتظمها بالسيخ. Diese Beispiele zeigen, welch verschiedenartige Verhältnisse und Beziehungen dieses durch kein einzelnes mir bekanntes Wort unserer Sprachen darstellbare transitive انتظم in sich befasst.

II, 689[a], 18 flg. Meines Erachtens bedeutet نُعُوتُهَا لِشَارِبِيهَا in der Stelle von de Sacy's Chrestomathie weder »*les enseignes de marchands de café, à ceux qui en avoient*«, noch »*le nom de preneurs de café, qu'on donnoit publiquement à ceux qui en faisoient usage*«. sondern mit dem bekannten Lâm auctoris wörtlich: »seine (des Kaffees) Qualificative von seinen Trinkern«, d. h. die von den Kaffeetrinkern zu Ehren des Kaffees gebildeten, seine Eigenschaften und Wirkungen darstellenden epitheta ornantia, von denen die beiden Lobgedichte auf den Kaffee bei de Sacy ١٤٧—١٤٩ eine Vorstellung geben.

[216] II, 689[b], l. Z. Aus dem Umstande, dass Al-Moḳaddasî النّاعورة durch das allgemeine الدولاب erklärt, wird in Gl. Geogr. zu rasch geschlossen, dass jenes Wort dem »palaestinensischen Dialekte« nicht eigen sei. Der Sprachgebrauch des Jerusalemer Al-Moḳaddasî wird hierin nicht verschieden gewesen sein von

dem des Beiruter Bistânî in M ٢٠٩٥, 18, und gerade in Palaestina und Syrien ist نَاعُورَة für das von Berggren, Guide français-arabe vulgaire S. 694ᵇ beschriebene, vom Wasser selbst getriebene Schöpfrad das gewöhnliche Wort, wogegen in Aegypten dafür سَاقِيَة üblich ist; s. Berggren ebenda; Hartmann, Sprachführer S. 248ᵃ: »Schöpfrad nâʿûra *sâkije*«. Die Frankensprache hat nâʿûra in noria umgebildet; Cuche ٩٨٥ᵇ: »نَاعُور, وَنَاعُورَة ج نَوَاعِير noria, roue à irrigation, roue hydraulique«.

II, 691ᵇ, 7 flg. Nach dem Zusammenhange ist das wiederholte أَنْعِمْ بِكَ ohne Zweifel ein ironisch gebrauchtes vb. admirativum = مَا أَنْعَمَكَ: »o wie gütig bist du, junger Mensch!« Der habsüchtige Wasserträger, mit dem empfangenen Goldstücke noch nicht zufrieden, verstärkt den Spott sogar durch Hinzufügung des sprüchwörtlichen »Manche Leute, klein für die Einen, sind gross für die Andern«, d. h. für Andere magst du ein Wunder von Freigebigkeit sein, aber nicht für mich.

II, 692ᵇ, 15—17. Dozy ersetzt das sinnlose رقبة in der bezeichneten Stelle der Bresl. T. u. E. N. durch das richtige رَقَبَة, fügt aber hinzu, er wisse nicht recht, wie das dazu gehörende Adjectiv منعنعة zu übersetzen sei. Der Verdopplungsstamm نَعْنَعَ hat, wie نَعَّ, die Grundbedeutung hin und herschwanken, ohne Spannung und haltlos, schlapp, schlaff sein; auf den Nacken einer Schönen angewendet, im guten Sinne: bieg- und schmiegsam sein. (Vgl. »mollitia cervicum« b. Cicero.)

II, 692ᵇ, 7 u. 6 v. u. »نُغْرَة *timbale*« erweichte Aussprache von نُقْرَة 710ᵃ, 27 flg., und dieses selbst Verkürzung von نَقَارَة, نَقَّارَة oder einer ihrer Nebenformen, 710ᵇ und 711ᵃ.

VII g.[1])

II, 676ᵇ, 8 u. 7 v. u. (Nachtrag zum vorigen Stück.) منه لعبة يا نصيب عند المولّدين اى اللعبة المقول فيها يا نصيب, »dazu (zu naṣîb, Glücksloos, Glück) gehört nach neuarabischem Sprachgebrauche das Jâ-naṣîb-Spiel, d. h. das Spiel, bei welchem man sagt: O Glück! (das Glück anruft)«. Die sachliche Erklärung zu dieser Wortdefinition Bistânî's liefern Bekanntmachungen arabischer Zeitungen, wie die folgende im zweiten Jahrgange des Beiruter Blattes الجَنّة, Nr. 134 vom 5. Oct. a. St., 17 Oct. n. St. 1871, letzte Seite:

اعلان

نعلم حضرة الجمهور انهُ قد تعين سحب اليانصيب لخير دار الايتام فى بيروت يوم الاثنين الواقع فى ٣٠ الجارى الساعة ٢< بعد الظهر فى قنصلاتو جنرالية دولة فرنسا الفخيمة وقد تخصص لهُ الاسهم الاتى ذكرها ربحًا

سهم واحد يربح خمسمائة فرنك	٥٠٠
سهمان يربح كل واحد مائة وخمسون (so) فرنكًا	٣٠٠
خمسة اسهم كل واحد يربح ٣٠ فرنكًا	١٥٠
مائة وعشرة اسهم يربح كل واحد خمسة عشر فرنكًا	١٦٥٠
عن نصف قيمة الاوراق الماخوذة مجموع	٣٦٠٠

[1]) Erschien zuerst in den Berichten über die Verhandlungen der Königlich Sächs. Gesellschaft der Wissenschaften. Philol.-histor. Cl. 1887. S. 171—212.

[172] ويوجد تذاكر للبيع عند الخواجا سليم يوحنا مسعد فى وكالة فابورات المساجرى الفرنساوية الى ٢٩ الجارى فقط

٢٦ تشرين اول غ [1] سنة ١٨٧١

عن العمدة العاملة
سليم حنا مسعد

Bekanntmachung.

Wir bringen zur Kenntniss des verehrlichen Publicums, dass die Ziehung der Lotterie zum Besten des Waisenhauses in Beirut für den auf den 30. des laufenden Monats fallenden Montag $2^1/_2$ Uhr Nachmittag im französischen Generalconsulate festgesetzt worden ist. Zu Gewinnen darin ist nachstehende Anzahl Loose bestimmt:

1 Loos, das 500 fr. gewinnt	500 fr.
2 Loose, von denen jedes 150 fr. gewinnt . . .	300 »
5 Loose, von denen jedes 30 fr. gewinnt . . .	150 »
110 Loose, von denen jedes 15 fr. gewinnt . . .	1650 »
Gesammtbetrag, gebildet aus der Hälfte des Kaufpreises der abgenommenen Loose . . .	2600 fr.

Loose zum Verkaufe sind zu haben bei Herrn Selîm Juḥannâ Mus'ad in der Dampfschifffahrts-Factorei der Messageries françaises, doch nur bis zum 29. d. laufenden Monats.

16. Oct. n. St. 1871. Für das Verwaltungs-Comité,
Selîm Ḥannâ Mus'ad.

Das Ergebniss der Ziehung in Nr. 143 vom 5. Nov. a. St., 17. Nov. n. St. des genannten Jahres, letzte Seite:

اعلان

انهُ فى ٣٠ الشهر الماضى صار سحب اوراق اليانصيب الذى اقيم لاجل مساعدة دير البنات اليتيمات فى بيروت والاعداد الكاسبة هى الاتية

نمره ٥٤٣٦ كسب المبلغ الاول وقدرهُ ٥٠٠ فرنك . وكلٌّ من نمره ١٣٦٥ ونمره ٤٤٩٣ كسب المبلغ الثانى وقدره ١٥٠ فرنكًا . وكل من نمره

[1] غ d. h. gregorianisch.

[173] ٣٢٤ و ١١٠٣ و ٢٤٩١ و ٤٥٤٣ و ٥٧١٦ كسب ٣٠ فرنكًا . اما الاعداد التى كسبت كل منها ١٥ فرنكًا فهى ١١٠ اعداد وهى الاتية:[1]

Bekanntmachung.

Am 30. des vergangenen Monats hat die Ziehung der Loose der zur Unterstützung des Klosters der Waisenmädchen in Beirut veranstalteten Lotterie stattgefunden. Die gewinnenden Nummern sind die nachstehenden:

Nr. 5436 hat die grösste Summe im Betrage von 500 fr. gewonnen. — Jede der beiden Nummern 1315 und 4493 hat die nächstfolgende Summe im Betrage von 150 fr. gewonnen. — Jede der Nummern 324, 1103, 2491, 4543 und 5716 hat 30 fr. gewonnen. — Der Nummern, von denen jede 15 fr. gewonnen hat, sind 110, nämlich folgende u. s. w.

Es ergiebt sich hieraus, dass der Vocativ يا نصيب im Gemeinarabischen zu einem Compositum geworden ist, mit dem Artikel: اليانصيب, die Lotterie. Loos ist سَهْم, Pl. أَسْهُم; Looszettel, Billet, وَرَقَة, Pl. أَوْرَاق, تَذْكِرَة, Pl. تَذَاكِر; Ziehung سَحْب; gewinnen, Gewinn, رِبْح, كسب.

II, 691ᵇ, 14 »القبج«. Es wurde dazu schon Jâkût, V. 109, 8 bemerkt: »vielleicht القبج«. Ich füge hier hinzu: oder القُبَيْج, Deminutiv jenes القَبْج, das Rebhuhn, von welcher Gattung die Wachtel eine Art ist (Bocthor unter Caille und Perdreau), arabisirt aus dem pers. كَبْك.

II, 695ᵇ, 14 »*d'une corne*« Schreib- oder Druckfehler st. *d'un cor* oder *d'un cornet*.

II, 695ᵇ, 9 v. u. »غُمَر الوجه« Pl. von غُمْرَة, zur Bezeichnung der verschiedenen Arten des so benannten Verschönerungsmittels. In diesen Plural ist wahrscheinlich auch der angebliche Singular »الغَمَر« II, 226ᵇ, 4 v. u. zu verwandeln.

[1]) Ich unterdrücke das nun folgende Verzeichniss dieser 110 Nummern.

[174] II, 696ª, 13 »quelques-uns disent فنّد« lautet so als wäre dieses فنّد eine auf gleicher Stufe stehende Nebenform von نفّد in der angegebenen Bedeutung; aber ohne Zweifel ist نفّد, das mit dem Stamme نفد nicht die geringste innere Verwandtschaft hat, bloss gemeinarabische Umstellung des ursprünglichen فنّد; s. II, 283ᵇ, 5 u. 4 v. u., und das vierte Stück dieser Studien v. J. 1885, S. 371 u. 372, Kl. Schr. II, S. 675 Z. 6 flg.

II, 700ª u. ᵇ »نافور«. In Uebereinstimmung mit M haben Cuche und Al-Farâïd al-durrîjah als Fremdwort: »نافور Palle. Voile du calice. Liturgie«, von ἀναφορά, oblatio, sacra oblatio b. den LXX, übergetragen auf das Messopfer (H. Stephanus), سرّ القربان المقدّس, wie M sagt; weiter auf die dabei gesprochenen Gebete, und endlich auf die Kelchdecke oder, nach M, die Decke der heiligen Gefässe überhaupt.

II, 701ª, 12 u. 13 »يتنفّس« vom Fleische während des Bratens, nicht sowohl »*est exposé au vent, à l'air*«, als vielmehr *s'exhale*, *s'évapore librement*, bestätigt durch den Gegensatz zwischen »ينبغى لمن شوى لحمًا ان يتركه يتنفّس«, wer Fleisch bratet, muss es frei ausdünsten lassen«, und »ولا يَغُمّه«, und es nicht verschliessen und zudecken«.

II, 701ᵇ, 27 »*gorgée de fumée de tabac*«. M's Worte النَفَس من التنبك ما يُشْرَب منه بمرّة bedeuten: »El-nefes von der Tabakssorte Tembek, — arabische Aussprache Túmbak und Tumbâk, — (s. M ١٧٣ᵇ, 9 v. u., Cuche ٥٠ᵇ als Fremdwort: »تنبك, espèce de tabac propre à être fumé dans le narguillé, tabac de Perse) ist soviel davon, als man zu einmaligem Rauchen braucht«. Landberg, Proverbes et Dictons, I, 70, 2 u. 3: »nèfes la portion de tabac nécessaire pour une fois« (nämlich, wie 447 vorl. u. l. Z. hinzufügt »pour le narguilet seulement«). [175] Die nähere Be-

schreibung dieser Wasserpfeife und ihres Gebrauches giebt Landberg ebenda S. 69 u. 70.

II, 703b, 6 flg. Dozy hat dieses نَفَضَ طَوْقَهُ, er zupfte sich am Kragen (II, 70b l. Z.), richtig gedeutet. Wie mir Herr Consul Wetzstein einst in einem Gespräche über morgenländische Geberdensprache mittheilte, fasst der etwas Verweigernde oder Ablehnende zur Andeutung davon den vordern Saum seines Kleiderkragens mit dem Daumen und Zeigefinger der linken Hand und bewegt ihn einigemal auf und ab.

II, 703b, 21—25. Dozy's Uebersetzung der Worte Bistânî's ist die einzige sprachlich mögliche, aber durch »s'il faut traduire ainsî les paroles du M« weist er selbst auf den Widerspruch zwischen dieser angeblichen Bedeutung des Inf. نَفْض und der vorher ٣١١.b 9 v. u. angegebenen des vb. fin. نَفَضَ hin: نَفَضَ الصِّبْغُ والثوبُ ذَهَبَ بعضُ لونه, von Farbe und gefärbten Zeugen: abfärben. Da nun diese letztere Bedeutung ebenso dem gesammten vom Stamme نفض dargestellten Vorstellungskreise, wie den Angaben der andern Quellenwerke entspricht, diese aber, soweit sie mir zugänglich sind, von jenem »nicht abfärben« und »einen Geruch (andern Körpern) nicht mittheilen« völlig schweigen, so wird zur Beseitigung des bemerkten contradictorischen Gegensatzes das لا in ان لا يتعدّى einfach als Abschreibefehler herauszuwerfen sein.

II, 703b, 8 v. u. »مِنْفَضَة *espèce d'assiette sur laquelle on pose la pipe quand on fume*«, mit einem Worte: *cendrier*, Cuche ٩٨١a und Al-Farâïd al-durrîjah ٨٥٩b, ein Tellerchen, welches man beim Rauchen der langen türkischen Pfeife unter den auf dem Fussboden ruhenden Kopf derselben legt zur Aufnahme der herausfallenden Asche, die zuletzt ausgeklopft wird; s. M ٢١٢٥b, 23 u. 24.

II, 704a, 11 »*lonbarda*« Druckfehler st. *bonbarda* oder *bombarda*, franz. *bombarde.*

[176] II, 704a, 28 flg. Wie de Goeje im Glossarium zu Ibn

al-Faḳth S. XLIX bemerkt, ist für نَفَّاطَة die Bedeutung *locus unde naphtha extrahitur* nachzutragen, welche Freytag, wie auch die zweite: »Instrumentum aeneum, cujus ope naphtha conjicitur, *scil.* tormentum bellicum«, irrthümlich dem rein persönlichen نَفَّاط zugetheilt hat. Mittelbar wird allerdings die erstgenannte Bedeutung durch M's »مُخْرَج النفط« Z. 32 u. 33 dargestellt, offenbar gleichbedeutend mit dem موضع استخراج النفط des Ḳâmûs. — Z. 33 »اللذغ« Druckfehler st. اللَّذْع.

II, 704ᵃ, vorl. Z. »نفّع« und 704ᵇ, 2 »فنفّع« schr. نَفَع und فنفع ohne Verdoppelungszeichen. Die Quellenwerke wissen nichts von einem die Bedeutung von نَفَع bloss verstärkenden نَفَّع; dagegen ist dieses نَفَّع logisch nothwendig in den beiden folgenden doppelt transitiven Bedeutungen *faire valoir (fructifier)* qqch. und *intéresser* qqn. So auch Cuche ٦٨٦ᵇ als gemeinarabisch: »نفّع تنفيعاً faire retirer à qqn. de l'utilité, faire gagner qqch. à qqn.

II, 705ᵃ, 1—3, bezieht sich auf Sur. 33 V. 72:

انا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمٰوَاتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱلْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْـهَا

II, 706ᵇ, 7 v. u.« (انتفى) c. من *être renié par* son père, sa famille, Gl. Fragm.« nach de Goeje's Vocalisation dort S. 95 Z. 2: فَٱنْتَفَى, als sei dieses mediale Activum gleichbedeutend mit dem vorhergehenden Passivum der ersten Form, was grundsätzlich unmöglich ist. نَفَى mit Acc. einer Person und مِنْ einer oder mehrer andern oder einer Sache bedeutet: jene dieser oder diesen Personen absprechen, d. h. leugnen dass jene von dieser [177] oder diesen abstamme, zu ihnen gehöre, bez. diese Sache von ihr ausgesagt werden könne; نَفَاهُ, von einem Vater in Beziehung

auf einen Sohn, schlechthin: er hat ihn abgeleugnet, verleugnet, statt نفاه من نفسه: er hat erklärt, derselbe sei nicht sein Sohn. اِنْتَفَى aber, reflexives Medium von نَفَى, mit مِن einer oder mehrer Personen oder einer Sache: sich selbst davon lossagen, d. h. erklären dass man nicht von jener Person abstamme, zu jenen Personen gehöre, bez. diese Sache als Attribut besitze. Daher نُفِىَ مِنْهُ, نُفِىَ مِنْهُمْ, altarabisch: er wurde ihm, ihnen von Andern abgesprochen, nicht als dessen Sohn, als deren Geschlechtsverwandter anerkannt, — nicht wie II, 706ᵇ, 13 flg.: er wurde von seinem vermeintlichen Vater selbst nicht als sein Sohn, von seinen angeblichen Geschlechtsverwandten nicht als zu ihnen gehörig anerkannt. Denn das ächte Arabisch gebraucht مِنْ nicht wie die spätere Sprache in der Weise unseres von nach Passiven zur Einführung des Activsubjectes; s. diese Kl. Schriften, I, S. 81 Z. 7 flg., S. 90 Z. 5 flg., S. 598 Z. 17 flg. أَنْتَفِى مِنْ قرابتى من رسول الله aber bedeutet: ich will mich selbst von meiner Verwandtschaft mit dem Gottgesandten lossagen, d. h. diese Andern gegenüber ableugnen, mich selbst dieser Ehre berauben, — in Aussageform, wogegen نُفِيتُ مِنَ العَبّاس u. s. w. in lebhafter Optativform, aber in demselben Sinne, ähnlich den entsprechenden Ausdrücken unserer Volkssprache: »ich will nicht selig werden, ich will verdammt sein, soll mich das Donnerwetter erschlagen« u. dgl. mit hinzugefügter Bedingung zu kräftiger Verneinung gebraucht werden. مِنْ nach dem passiven Verbalnomen نَفِىّ hat dieselbe Bedeutung wie nach نُفِىَ, wogegen das absolut gesetzte نَفِىّ ebensowohl bedeuten kann: von seinem Vater oder seinen Geschlechtsverwandten [178] verleugnet, wie: diesen von Andern abgesprochen, für unächt, beziehungsweise für einen وَلَد زِنًا, einen Bastard erklärt.

II, 707ᵃ, 8 »مُنْفِى disait-on à Grenade pour مَنْفِىّ«, richtig

für مُنْفِى, nach der im vorigen Stücke dieser Studien S. 169 Z. 4 flg., Kl. Schr. oben S. 14 Z. 3 flg. zu mulut, مُلُوى st. مَلْوِى, gemachten Bemerkung. Derselbe Lautwechsel wird von Dozy selbst Gl. Esp. 321, 4 flg. anerkannt in moxi für مُخْشِى. Ebenso bei Alc. mokcí, castrado, für مُخْصِى, muncí, oluidada cosa, für مَنْسِى. — Dieses مُنُفِى »*brigand, voleur*«, entspricht nach seiner ursprünglichen wie nach seiner abgeleiteten Bedeutung dem span. *bandido*, ital. *bandito*, franz. *bandit*.

II, 707ᵇ, 14 »*Percée*« entspricht als Bedeutung von نَقْبَة nicht den folgenden Worten Bistânî's, die es in einen Begriff zusammenfassen soll. Das Richtige giebt Cuche: »نَقْبَة terrain défriché, défoncé« als gemeinarabisch, in Uebereinstimmung mit dem ebenfalls als gemeinarabisch bezeichneten »نَقَّبَا i نقَب défricher une terre inculte (pour y planter des muriers); défoncer un terrain«, »اِنْتَقَبَ être défriché, défoncé (terre)«, und »مَنْقُوب défriché (terrain); défoncé (jardin)«.

II, 707ᵇ, 25 »بُنَقِّب« Druckfehler st. يُنَقِّب.

II, 708ᵃ, 5—7. De Sacy bemerkte in seiner Recension meines Abulfeda anteislamicus, Journal des Savans 1832, in der Handschrift 101 der Pariser Königlichen Bibliothek fehle diese Stelle, die Handschrift 615ᵃ aber scheine statt meines النقيب [179] zu haben النصيب. So ansprechend nun auch Dozy's Vermuthung ميمون النقيبة, vir felicis ingenii, auf den ersten Blick erscheint, zumal da die Quellenwerke diesen durch مبارك النفس erklärten Ausdruck unter النقيبة besonders anführen, so ziehe ich doch jenes ميمون النصيب, vir felicis sortis, deswegen vor, weil es erstens nur die von mir selbst gesehenen Züge ohne Zusatz darstellt und sich an die unmittelbar vorhergehende Erwähnung des langen Lebens und der vielen Feldzüge des Fürsten ergänzend anschliesst, wogegen die ihm durch ميمون

النقيبة beigelegte Geisteskraft mit der eine halbe Zeile vorher von ihm gerühmten صحّة الرأى so ziemlich zusammenfällt.

II, 708ᵃ, 9. Ueber die Rechte und Pflichten des نَقيب الأشْراف besitzt die Leipziger Stadtbibliothek in Nr. CIX der arabischen, persischen und türkischen Handschriften eine arabische Abhandlung, رسالة فوايد النقابة, von dem gewöhnlich قاضى بغداد genannten امير قوام الدين يوسف الشيرازى, deren Inhalt übersichtlich zusammengestellt ist in Catalogus libb. mss. qui in bibliotheca senatoria civitatis Lipsiensis asservantur, S. 392ᵃ Z. 16 flg.

II, 709ᵇ, 16 »نقرا« schr. نقرة (نَقْرَة als n. vicis), wie in der 1. Ausg. von Bc unter Nasarde.

II, 711ᵇ, 26 »مَنْقوس *vertical*, Ht.« unrichtig geschrieben st. مَنْكوس. Bocthor's und Berggren's مُنْتَصِب für *vertical* drückt denselben Begriff aus, aber in der Richtung von unten nach oben, wogegen مَنْكوس, eig. *renversé*, in der Richtung von oben nach unten zu denken ist.

II, 713ᵇ, 21 »المَنَقَضّة« schr. المُنْقَضّة von اِنْقَضّ, 7. Form von قَضّ, oft von Sternschnuppen, étoiles tombantes, filantes, z. B. [180] Ibn al-Atîr, IX, ١٥٩, 4 u. 5: فى هذه السنة انقضّ كوكبٌ كبيرٌ لم يُرَ اكبرُ منه. Vgl. Dozy's eigene Berichtigung des اِنْقَضَّ von Reiske und Freytag, hier Z. 27—29.

II, 713ᵇ, 5 u. 4 v. u. »انتقض المجلس *la séance a été levée*, Bc (le fâ est une faute d'impression)«. Die 1. Ausg. von Bc hat unter Lever und Séance bloss das Activ: Lever la séance, فضّ المجلس, neben رفع المجلس; davon ist die Reflexiv- und Passivform اِنْفَضّ, oben 265ᵃ, 20 u. 21, auch in den arabischen Zeitungen das gewöhnliche Wort für diesen Begriff. — انتقض,

8. Form von نقض, auf eine Versammlung, Gesellschaft u. dgl. angewendet, würde nach dem Sprachgebrauche eine mehr oder minder durch innere Nothwendigkeit oder äussern Zwang herbeigeführte Auflösung und Sprengung derselben ausdrücken. Ich halte daher das ف in انتفض für richtig, das ت aber für eingeschoben.

II, 714ᵃ, 2 u. 3 »(اِنْتَقَضَ) *s'éloigner*, *partir*, Hoogvliet 90, n. 151«. Eine nähere Prüfung dieser Belegstelle würde Dozy überzeugt haben, dass sie mit ihrer ganzen Umgebung (Text S. 55 Z. 2—5, Uebersetzung S. 90 Z. 11—15: »non detexit« u. s. w. bis »manibus meis admovere«) falsch gelesen und missverstanden ist. Die Hauptquelle des Irrthums ist der zu einem Subjectsnominativ mit Genetivanziehung, وَاحِدُ الزمانِ, gemachte Zustands-Verbalsatz وَأَجِدُ الزمانَ S. 55 Z. 3; hieraus sind die übrigen Fehler in derselben Zeile: وجهٌ st. وَجْهُ, يَعْقِدُ st. يَعِنُّ und سَبَبٌ st. سَبَبُ entstanden. Der Sinn: »Nie wird mir die Vergünstigung zu Theil (wörtlich: nie leuchtet mir das Antlitz), dich, den Gott kräftigen möge, persönlich zu sehen, und nie bietet sich mir der Anlass, ein Sendschreiben an dich zu richten, ohne dass ich zugleich fühlte, wie das Glück, nachdem es sich von mir abgewandt, sich mir wieder zuwendet und das [181] von ihm aufgelöste Freundschaftsband wieder befestigt, und (ohne dass ich) erkennte, wie die Wunscherfüllung mir ihren Zügel (zum Erfassen) zuwirft und ihre Huldgaben meinen Händen (zum Zugreifen) nahe bringt«. Mit Hoogvliet's Uebersetzung fallen auch die unrichtigen vier Anmerkungen dazu, 149—152, hinweg.

II, 714ᵇ, 15 v. u. Die richtige Erklärung von فَيَنْتَجِرَا s. im 1. Stücke dieser Studien v. J. 1881, S. 26 u. 27, Kl. Schr. Bd. II, S. 496 Z. 5 v. u. flg.

II, 718ᵇ, 5 flg. »نَقانِق« ursprünglich لُقَانِق, *lucanicum*, *λουκάνικον*. Ueber den Consonanten- und Vocalwechsel in diesem Worte s. oben S. 10 u. 11 zu II, 545ᵃ, 23.

II, 718ᵇ, 7 v. u. flg. Wenn Lane in der angegebenen Stelle der T. u. E. N. نَقَّى einmal mit auflesen übersetzt, so erlaubt er sich eine für den Zusammenhang gleichgültige Aenderung des Wortsinnes, sagt aber damit keineswegs dass »la signification de *choisir*, p. e. des cailloux, s'est modifiée et il faut quelquefois traduire ce verbe par *ramasser*«, als ob es an solchen Stellen mit لقط gleichbedeutend wäre. Cuche erklärt نقّى richtig durch »trier, choisir les meilleures parties«, in besonderer Beziehung »cueillir les figues les plus mûres«. Und so sucht sich auch der Mann in der T. u. E. N. unter den kleinen Kieseln diejenigen aus, welche ihm die gehaltreichsten zu sein scheinen.

II, 719ᵇ, 3 v. u. Dozy übersetzt الفرق المنكوبة in der 1. Ausg. seiner Recherches S. 187 Z. 14 nach dem Sinne richtig mit »nos déplorables discordes«; noch treffender wäre nos malheureuses discordes, unsere unglücklichen Zerwürfnisse, — ganz wie Franzosen und Deutsche diese beiden Adjective gebrauchen, ohne dass man vom sprachwissenschaftlichen Standpunkte aus sagen könnte, das Passivparticip sei gebraucht »improprement dans la rime, au lieu du partic. actif«, d. h. statt unglücklich machend. Zu Grunde liegt immer das von den Quellenwerken gegebene ursprünglich persönliche نُكِبَ فلانٌ [182] أصابَتْه نَكْبَةٌ فهو منكوبٌ, il a éprouvé un revers, übergetragen von Personen auf unglückliche Dinge und Ereignisse.

II, 720ᵃ, 8 v. u. »أَخْلَهُ« schr. أُخْلِهِ: ich liess das Buch nicht leer von —, d. h. stattete es aus mit —. Vgl. I, 401ᵇ, 12—10 v. u.

II, 720ᵇ, 23 u. 24 »(نكح I) se construit aussi avec من, *épouser*, Badroun 117 des notes«. Hat mich Dozy missverstanden, oder habe ich mich selbst geirrt? Jedenfalls ist die Construction der ersten Form نَكَحَ mit مِنْ, s. de Sacy's Chrestom. I, S. 256—258, auf die Stelle bei Ibn-Badrûn S. ٥١٣ Z. 6 nicht anwendbar; denn لا تَنْكِحِي بعدهٔ مِنْ احد ist einfach: heirathe (o Weib)

nach ihm (der sich von dir geschieden hat) keinen andern! = احدًا nach der Lesart in C, aber mit der gewöhnlichen Verstärkung der Allgemeinheit des indeterminirten Objectes der Prohibition durch مِنْ; diese Kl. Schriften, I, S. 556 u. 557 zu de Sacy, II, 55, § 115. Die Möglichkeit der angegebenen Construction tritt analoger Weise erst durch den Uebergang von نَكَحَ in die 4. Form ein: أَنْكَحَ ٱلْمَرْأَةَ اذا زَوَّجَها يعنى غَيْرَهُ (Ḳâm.) »er verheirathete sie an einen Andern«; hier lässt sich denken und sagen أَنْكَحَها مِنْهُ = زَوَّجَها مِنْهُ, weil sie durch diese Uebergabe ein Theil der auf alles rechtliche Besitzthum ausgedehnten Persönlichkeit des Mannes wird.

II, 721ᵃ, 19, »نكْد« schr. نَكَد, Verbalnomen von نَكِدَ.

II, 721ᵇ, 22. Nicht nur leichter, sondern auch sinngemässer als Dozy's Verwandlung dieses اتنكد in انكر ist die in انكد (أُنَكِّد): ich stelle dir frei, deiner Wege zu gehen, und mache dir keine Ungelegenheit oder Schererei.

[183] II, 721ᵇ, 27 u. 28 »فى ٱلْبَيْتِ ٱلْكَذَا« eine der merkwürdigsten Erscheinungen im Neuarabischen: die Verbindung von كذا mit dem Artikel, ٱلْكَذَا, in der Bedeutung von الفلانىّ, الفلانيّة, statt des altarabischen فى بَيْتِ كَذَا, dans une telle maison, in dem und dem Hause; diese Kl. Schr. I, S. 346 Z. 1 flg. zu de Sacy, I, 434, 16 flg.

II, 723ᵃ, 12 »le vulgaire dit اندكس« d. h. اِنْدَكَسَ st. اِنْتَكَسَ zunächst in dieser 7. Form durch den erweichenden Einfluss der wurzelhaften Liquida n auf die unmittelbar folgende Zusatz-Tenuis t; weiterhin unabhängig davon in دَكَسَ, nach M ٢١٢٧ᵇ, 8 u. 7 v. u., gemeinarabisch sowohl für نَكَسَ als für نُكِسَ, und

in نُكْسَة, *rechute;* s. I, 454ᵃ, 24—26, und Cuche ۱۹۸ᵇ unter den als gemeinarabisch bezeichneten اندكاسًا اندكس und دُكْسَة. Ebenso erweicht im Altarabischen wurzelhaftes ذ, ز und ج dasselbe ت in د, Mufaṣṣal ۱۷۹, 6—8.

II, 724ᵃ, 2 u. 3 »مِنْكَلَة pl. مناكل *instrument pour couper le tabac ou autre chose*, M, qui dit que c'est persan (?)«. Dozy's zweifelnde Anfrage beantworte ich durch Verweisung auf das vorige Stück dieser Studien S. 190—193, Kl. Schr. oben S. 34 flg. zu II, 617ᵃ, 3 v. u., wonach مِنْكَلَة, weit entfernt persisch zu sein, nichts ist als eine der vielen Umgestaltungen des griech. *μάγγανον* in der allgemeinen Bedeutung Maschine.

II, 725ᵃ, 17 u. 18 »تَنَمْرَدَ« Denominativ von نُمْرُود, Nimrod: sich verhalten wie Nimrod, der gewaltige جَبّار oder Empörer wider Gott.

[184] II, 728ᵇ, 2 u. 3 »(نُهُد) sorte de *pois*, Wild 180: »Türkische Erbsen, *nohut* genannt« d. h. نُخُود, pers.-türk. Kichererbsen, *pois chiches*, arab. حِمَّص, I, 322ᵇ. Ist demnach zu streichen.

II, 729ᵇ, 14 v. u. »فرض« schr. قرض, d. h. قَرْض. Was im ersten Worte eine durch Dank zu erwiedernde Wohlthat, heisst im zweiten bildlich ein Darlehn: »Wie soll ich das Darlehn abtragen, das du mir vorgeschossen hast?«

II, 730ᵇ, 9—11 »قعد (جلس) حيث انتهى به المجلسُ« bedeutet an und für sich nicht »*il s'assit au dernier rang de l'assemblée*«, sondern der als einer der Letzten in den Versammlungssaal eingetretene Mundir lehnt den Wink des Chalifen, in seiner Nähe Platz zu nehmen, mit den allgemein gehaltenen Worten ab: يا امير المومنين انّما يقعد الرجل حيث انتهى به المجلس ولا يتخطّى الرقاب, »Gebieter der Gläubigen! Jedermann hat sich dahin zu setzen, wohin er nach der Sitzordnung kommt (wörtlich: wohin

die Sitzordnung ihn gelangen lässt) und darf nicht über die Nacken (der vor ihm Sitzenden) hinwegsteigen«. Darauf, heisst es weiter, setzte er sich unter die Hintersten.

II, 730[b], 7 u. 6 v. u. »(منهى) *Exposé*, Bc (écrit مَنهى)«, nämlich مُنْهًى, substantivisch gebrauchtes Passivparticip von أَنْهَى, Bericht erstatten, *faire un rapport*, wie auch in der türkischen Geschäftssprache إنْهَا Berichterstattung, Bericht, مُنْهِى Berichterstatter; s. Zenker. — Dagegen ist المَنَاهِى im folgenden رُجُوع عن المَنَاهِى gebrochener Pl. von مَنْهِىّ in der Bedeutung von مَنْهِىّ عنه, Verbotenes. Cuche ٦٩٩[a]: »مَنْهِىّ ج مَنَاهِى« défendu; chose défendue, illicite«.

[185] II, 731[a], 17 flg. »نَوْء« *tempête*«, zur Begründung und Erklärung dieser Bedeutung war vor Allem auf den erschöpfenden Aufsatz des sel. Lane in der Zeitschrift der D. M. G. III (v. J. 1849) S. 97—99 zu verweisen.

II, 731[a], 7—5 v. u. Die hier angeführte Toledanische Urkunde ist mit ihrer lateinischen Uebersetzung abgedruckt in Lerchundi und Simonet's Crestomatía arábigo-española, Granada 1883, S. 12 u. 13.

II, 734[a], 1—3. Ich habe die Stelle mit dem unverständlichen وعليهن ناتج genau nach der tunesischen Handschrift gegeben. Für die Richtigkeit einer auf den Rand meines Handexemplars geschriebenen Vermuthung: وعليهن الوقار لانج stehe ich nicht ein; sie stützt sich indessen auf eine Parallelstelle der T. u. E. N. deren ich mich deutlich erinnere, ohne gegenwärtig Band und Seite anführen zu können.

II, 734[a], 10 »ح« schr. خ.

II, 734[a], l. Z. »نيق« schr. ونيق.

II, 735[a], 8 u. 7 v. u. »النور« *celui qui rend les choses claires*, M.« M's الذى يبيّن الاشياء ist sowohl persönlich, wie Dozy es gefasst hat, als sächlich: *ce qui rend les choses claires*. Der

türk. Ḳâmûs giebt als Beispiel des persönlichen die Worte Sur. 5 V. 18: قَدْ جَآءَكُمْ مِنَ ٱللّٰهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ mit Beziehung des نُور auf Moḥammed, und fasst dann das sächliche in grösster Allgemeinheit als حقايق اشيايى كما هى كشف وبيان ايدن نسنه »das was das Wesen der Dinge so, wie es wirklich ist, enthüllt und erklärt«.

II, 737ᵇ, 23 u. 24 »نوط I dans le sens de *suspendre* aussi c. الى, de Sacy Chrest. II, ١٣٩, 5«. In diesen Kl. Schr. I, 671, 10 v. u. flg. ist nachgewiesen, dass de Sacy an der genannten Stelle in Folge einer Missdeutung von رَصَآئِعُ das darauf bezügliche نيطتْ اليها unrichtig übersetzt hat, und نَاطَ mit Acc. eines Dinges und [186] الى eines andern hier bedeutet: jenes wie einen umschliessenden Ring um dieses herumlegen und so daran befestigen.

II, 740ᵇ, 20 u. 21 »نوه *le cri du chat*«, s. das vorige Stück dieser Studien, S. 194 Z. 1—4, Kl. Schr. oben S. 38 Z. 7—4 v. u.

II, 740ᵇ, 12 v. u. »نُوَا *amande*« und II, 741ᵃ, 6 »نوى« magrebinische Aussprache st. نَوًى, Collectivsingular (nicht, wie vorl. u. l. Z., gebrochener Plural), wovon die Einheitsform نُوَايَة und نَوَايَة ist.

II, 742ᵃ, 18 »عُود نِيَاض *brin de plante*, Lane M. E. II, 316«. Hat Lane selbst sein »*Oód niyáz*« irgendwo auf den von Dozy angenommenen, mit نبض gleichbedeutenden Stamm نيض zurückgeführt? Mir ist davon nichts bekannt, und eine Begriffsverbindung zwischen »Pulsschlag« und diesem عُود نِيَاض möchte schwer nachzuweisen sein. Ueberdies wäre die Aussprache des rein arabischen ض im Munde von Aegyptern wie ز oder ظ gegen alle Analogie. Ich wage die Vermuthung dass *niyáz* das auch im Türkischen gewöhnliche pers. نِيَاز Anliegen, Gesuch,

Bitte ist und durch seine Verbindung mit dem »grünen Zweige«, عُود, diesen als eine Darreichung zur Unterstützung der an den Empfänger gerichteten Bitte um ein Gebet für den Propheten bezeichnet.

II, 742^a, 20 »نَبِع *palais* (partie supérieure du dedans de la bouche), M.« M giebt bloss النبْع للحَنَك من كلام العامّة, ohne die Bedeutung dieses حَنَك näher zu bestimmen. Dass man es aber nicht in der ersten der von M selbst angegebenen beiden Bedeutungen: باطن أعلى الفم من داخل, sondern in der zweiten: الاسفل من طَرَف مقدّم اللَحْيَيْن zu nehmen hat, lehren [187] Cuche und Al-Farâïd al-durrîjah: »نَبْع ج نِبَاع mâchoire; mandibule« als gemeinarabisch. Vgl. die neuern Bedeutungen von حَنَك bei Lane. Hartmann's Sprachführer 227^a giebt »*ḥanak*« als aegyptisch schlechthin für »Mund« neben dem syrischen tumm oder timm (ثمّ st. فم).

II, 743^b, 3 u. 2 v. u. Richtig erklärt das هَا in diesem كَهَا der Commentator bei de Sacy, Chrestom. II, 391, 13 flg. Denn die Demonstrativpartikel ها kann nach den Denk- und Sprachgesetzen bloss als Laut oder Wort, لَفْظُ مَا oder كلمةُ مَا, von ك regiert sein, bekommt aber durch diese Verbindung nicht die Bedeutung des concreten Pronomens ها in كَهَا = مِثْلُها, ein Solches, so etwas. Für diese Verbindung von ك mit pronominalen Genetiv-Suffixen sollte a. a. O. nicht Gramm. ar. I, n°. 826 p. 357, sondern n°. 1041 u. 1042 p. 472 angeführt sein; s. dazu diese Kl. Schr. I, 382,1—385,2.

II, 744^a, 11 »هاون pl. أَهْوَان *mortier*«. Dieser Plural gehört nach den Bildungsgesetzen der gebrochenen Plurale formell zu keiner der drei von den Quellenwerken angegebenen Singulare: هَاوَن (dem Freytag nach Harîrî in de Sacy's Anthol. gramm. S. ٩., Uebers. 107, aber irrthümlich, ein »*male*« anhängt; s.

Morgenl. Forschungen S. 134 Z. 13), هاون und هاوون, von welchen der letzte nach dem für alle drei geltenden Plural هَوَاوِين der ursprüngliche sein soll, sondern zu dem Singular هَوْن, II, 771ᵇ, 1 u. 2. Ueber die Herkunft des Wortes, ob ursprünglich persisch, oder arabisch, ist auch der türk. Ḳâmûs noch ungewiss; er fügt zu dem von Firuzabadi Gesagten hinzu: »Auch in unserer Sprache (türk.) sagt man (für Mörser) هاون. Nach dem Commentar (des Ḳâmûs) ist das Wort aus dem Persischen arabisirt, aber mehr für sich hat die Annahme, dass es zufälligerweise in beiden Sprachen gleich laute«. Dies können **wir** natürlich nicht annehmen, sondern müssen das Wort für ursprünglich persisch [188] halten; s. Vullers unter هاون. — In dem oben aus de Sacy's Anthol. gramm. angeführten Artikel von Ḥarîrî's Durrat al-ġauwâṣ, S. ٩. vorl. Z. findet sich ein nach Thorbecke's Ausg. der Durrah S. ١٧٧ Z. 8 mit d. Anm. S. 47 Z. 7 flg. in فلمته zu verwandelndes ثلمته. Zu diesem ثَلْم vom pers. فلام s. Dieterici's Mutanabbî und Seifuddaula S. 154 Z. 6 und S. 155 Anm. **), Arnold's Mo'allaḳât S. ١٥٧ Z. 6 u. 7, Ḥarîrî's Maḳâmen, 1. Ausg. S. ٣٧٧ Z. 6 m. d. Anm. dazu, Wright's Kâmil S. ٣٨٣ Z. 8 u. ٣٥٣ Z. 10.

II, 744ᵃ, 7 v. u. »مَهَبّ pl. مَهَابّ *endroit où le vent souffle*, M«. Allerdings ist مَهَبّ nach seiner Form Ort des Wehens, nach dem Sprachgebrauche aber gewöhnlich Gegend woher und Richtung in welcher der Wind weht, wie besonders مَهَابُّ الرِّيَاحِ die verschiedenen Striche der Windrose.

II, 749ᵃ, 7. Die Verwandlung von النعرة in النصرة ist nicht nöthig; denn النَّعْرَة bedeutet besonders den ermuthigenden Schlachtruf der zu Hülfe heranrückenden Kampfgenossen, — hier Antwort auf الصَّرِيخ, den Hülferuf der vom Feinde Bedrängten. Daher II, 689ᵇ, 14 v. u. allgemeinhin »*secours, aide*«.

II, 749ᵇ, 11 flg. Ich bezweifle die Herkunft dieses هَوْدَج

vom Stamme هدج, an welche auch Bistânî nicht geglaubt zu haben scheint, da er, gegen den Ḳâmûs, الهَوْدَج nicht unter هدج, sondern S. ٢٢٠٠ᵃ wie ein ursprüngliches Quadriliterum unter هودج stellt. Das von Dozy aus Turner angeführte »*howdah*« (spr. *haudah*) gebraucht man in Indien auch von dem bedeckten Sitze auf dem Rücken eines Elephanten; s. Das Ausland, 1851, No. 24, S. 100 Sp. 1. Es hat den Anschein, als sei das Wort schon früh von dort über Persien in der Form هَوْدَك zu den Arabern gekommen und von ihnen, wie gewöhnlich, in هَوْدَج verwandelt worden.

[189] II, 750ᵃ, 13—15. Die von Weijers und Dozy bei Valeton S. 75 u. 76, Anm. 7, für zwei verschiedene Fassungen eines und desselben Gedankens gehaltenen Aussprüche haben nichts mit einander gemein. Vielleicht liegt diesem Irrthum ein Missverständniss des im Commentar zu de Sacy's Ḥarîrî angeführten Verses zu Grunde. Er ist zu lesen:

وَإِنَّ أَصْدَقَ بَيْتٍ أَنْتَ قَائِلُهُ بَيْتٌ يُقَالُ إِذَا أَنْشَدْتَهُ صَدَقَا

»Und der (seinem Gedankengehalte nach) richtigste Vers, den man dichten kann, ist einer, zu dem, wenn man ihn vorträgt, die Leute sagen: Recht so!« (wörtlich: er hat wahr gesprochen.)

II, 750ᵃ, 4 u. 3 v. u. Dozy hat Recht gegen Freytag in Betreff des Particips und Adjectivs مُسْتَهْدَف; aber bei Maḳḳarî, I, 153, 3 v. u. ist das Richtige المستهدَف als اسم مكان: die breite obere Fläche der Säule, auf welcher das Bildwerk steht.

II, 750ᵇ, 8 »اهدام« Schreib- oder Druckfehler st. إنْهِدام.

II, 751ᵃ, 1—4 »مال الهُدْنَة« ist nach allen Umständen die von den Unterworfenen für Bewilligung des Friedens zu bezahlende Geldsumme; vgl. II, 624ᵇ, 8—11.

II, 751ᵇ, 21 »(اِهْتَدَى) c. ل *soupçonner*«, dazu als Beleg »اهتدى لتدبيره *il soupçonna son projet*«, mit zu starker Ab-

schwächung der Grundbedeutung von هدى, welche statt *soupçonna* vielmehr *devina* verlangt.

II, 754ª, 5 v. u. flg. »يتجاورون« schr. يتجارون von جرى: »sie laufen um die Wette«.

II, 754ᵇ, 11 »الاوقات« schr. الأُزَقّات, eine neue, dem طُرُقات nachgebildete Pluralform von زُقاق: »sie sperren mit der (wechselseitigen) Verfluchung ihrer Altvordern die geräumigen Gassen« d. h. indem sie sich in pöbelhafter Weise auf offener Strasse mit einander zanken, ziehen sie eine Menge müssiger oder skandalsüchtiger Gaffer herbei, die den öffentlichen Verkehr hemmen.

[190] II, 755ᵇ, 13, »متهكّمة« b. Jâkût a. a. O., von einer kraftlosen alten Frau, ist gut arabisch (Kâmûs: عجوز متهكّمة اى فانية) und hiernach die Verwandlung in das متهرّمة des Voc. zu unterlassen.

II, 756ª, 22 flg. Dieses Kopfschütteln »soit en signe d'approbation, soit en signe de désapprobation, de refus« ist natürlich für dieses und jenes nicht dasselbe. Wie mir einst Herr Consul Wetzstein gesprächsweise mittheilte, gilt unser verneinendes und verweigerndes Kopfschütteln nach rechts und links im Morgenlande gerade für das Gegentheil: Zustimmung und Bewilligung, die Bewegung des Kopfes von unten nach oben aber für Nichtzustimmung und Verneinung.

II, 756ª, 6 u. 2 v. u. »مُوَقَّع«. Der Nachweis des Gebrauchs von وقّع توقيعا in Lettre à M. Fleischer S. 41 u. 42 ist treffend; ich möchte aber مُوَقَّع doch lieber als abstractes Verbalnomen nehmen: bewirken dass ein Witz يقع d. h. einschlägt, trifft, wie der Hieb einer gut geführten Klinge يقع d. h. sitzt.

II, 757ª, 26 flg. Dieses هَزارين vom vorhergehenden pers. هَزار kann sprachgemäss weder ein arabischer noch ein persischer Plural sein, sondern ist nach Sinn und Zusammenhang ein

persisches oder nach persischer Weise gebildetes Beschaffenheitswort auf ín, gleichsam: sie sangen nachtigallisches (Adj.) oder nachtigallisch (Adv.), arab. غَنَّيْنَ عَنْدَلِيبِيًّا d. h. غنآءً عَنْدَلِيبِيًّا.

II, 757ᵇ, 9, »هزم I *commencer le combat*, Alc. (ronper batalla)«, schr. *rompre le bataillon* (*ennemi*), wie das daneben stehende mit »nahzém hazémt ahzém« gleichbedeutende »nefcéd fecédt efcéd« (فسد, افسد) deutlich zeigt.

II, 759ᵇ, 19 flg. Im dritten Stücke dieser Studien v. J. 1884, S. 68 u. 69, Kl. Schr. II, S. 635 Z. 6 v. u. flg., ist Weijers und und Hoogvliet's Uebersetzung dieses [191] Verses gegen Dozy's Tadel gerechtfertigt und die seinige widerlegt. Nachträglich sei hier noch besonders darauf hingewiesen, dass die durch Sur. 9 V. 129 festgestellte üble Bedeutung von عَزِيزٌ عَلَى احد einem عَزِيزٌ عَلَى ٱلْعَلْيَا »estimé par les hommes les plus nobles« geradezu widerspricht. Für *cher à qqn.*, *chéri de qqn.* u. s. w. verlangt der Sprachgebrauch in Uebereinstimmung mit II, 124ᵃ, 20, عَزِيزٌ عِنْدَ احد.

II, 760ᵇ, l. Z., u. 761ᵃ, 1 flg. فَلْبَتْ ist nicht aus لَا بُدَّ, لَا بُدْ verderbt, sondern eine durch Verwandlung des sp. lenis in den sp. asper verstärkte andere Form des in Spitta-Bey's aegyptisch-arab. Grammatik S. 174 aufgeführten, aus اَلْبَتَّةَ verkürzten أَلْبَتْ, »*albatt*, gewiss, ohne Zweifel«, nach der Grundbedeutung des Stammes بتّ eig. entschieden, abgemacht, décidément, das aber, wie Dozy ausführt, gewissermassen der positive Nebengänger des negativen لا بدّ geworden ist, indem es, wie dieses, nicht nur einen elliptischen, selbstständigen Satz bildend ohne Rection steht, sondern auch durch Vermittlung der Conjunctionen أَنْ und ما als مَصْدَرِيَّتَيْن Verbalsätze regiert. Dasjenige مِنْ aber,

welches in dem Beispiele aus Tantâwî, 761[a], 12, nach dem zur Verstärkung verdoppelten هلبت statt eines solchen أن oder ما mit Imperfectum einen directen Infinitiv einführt, ist seiner syntaktischen Stellung nach nicht من الابتداء wie nach لا بدّ (eig. »es giebt kein Weg- oder Loskommen von —«), sondern من التبيين, zur Erklärung des in dem elliptischen هلبت dem Sinne nach enthaltenen Subjects: »durchaus nothwendig ist es, nämlich die Sendung eines Antwortschreibens« u. s. w.[1])

II, 762[b], 11 »هَلْوَقْت.« Man muss wohl an die materielle [192] Richtigkeit dieser auffallenden Vocalisation glauben, da Voc. sie ausdrücklich zweimal giebt: im arab.-lat. Theile S. 210[b] mit »Tunc«, und im lat.-arab. S. 617 Z. 8 ebenfalls unter »Tunc«. Sonst wäre in Uebereinstimmung mit dem ebenfalls, nur mit stärkerer Verkürzung aus هذا الوقت zusammengezogenen هَلَّق, II, 761[b], 6 v. u., هَلْوَقْت zu vocalisiren.

II, 771[a], 22—24. Das aus لان verschriebene كان und die Uebersetzung dieser Stelle sind oben zu II, 502[a], 3 im Anfange des vorigen Stückes dieser Studien berichtigt.

II, 772[a], 25—28. Den allgemeinen Sinn des Sprüchleins كُلُّنا بالهوى سوى hat Dozy's Scharfsinn richtig erkannt. Altarabisch كُلُّنا بالهَوَاءِ سَوَآءٌ, gemeinarabisch Kull-nā bi'l-háwā sáwā, mit gleichschwebender Accentuation der ersten und dritten Silbe des sinnmalenden Reimpaares, — wörtlich: »wir alle (sind) an Kopfleere (einander) gleich« d. h. einer von uns so unwissend oder einsichtslos wie der andere. Was bei uns Kopf heisst, — wie in Hohlkopf, Dummkopf, — nennt der Araber bekanntlich Herz, قَلْب oder فُؤاد, wie Sur. 14 V. 44

---

[1]) So übersetzt auch Landberg das »هَلْبَت« der aegyptischen Redaction seines Bâsim le Forgeron, Leiden 1887, S. ٣٢ Z. 7, mit »sans doute« S. 30 Z. 19.

أَفْئِدَتُهُمْ هَوَآءٌ, »ihre Herzen sind eitel Leere (Hohlheit)«; s. Baiḍâwî zu d. St.

II, 772^a, 6—4 v. u. Die Bedeutung von هَوِيَّةٌ »profundus puteus« bei Freytag zu streichen, weil sie nach Dozy im Ḳâmûs nicht zu finden ist, möchte ich widerrathen. Der Bearbeiter des türk. Ḳâmûs muss sie in seinem Exemplare gefunden haben; denn er giebt sie als einzige Bedeutung von هَوِيَّة: الهوية غنية وزننده دبى پك درين چقوره وقيويه دينور »hawîjah nach der Form von ġanîjah nennt man eine Grube und einen Brunnen mit sehr tief liegendem Boden«.

II, 774^b, 11 v. u. flg. Die aus Gl. Manç. gegebene Definition von هَيْضَة zeigt deutlich, dass Dozy's »par conséquent [193] *indigestion*« lauten sollte: par conséquent *dyssenterie*, — deutsch: Ruhr, deren schlimmste Art die asiatische Brechruhr, »*choléra-morbus*« ist, — »die böse هَيْضَة«, wie Dr. Bilharz sie nannte, als er mir vor Jahren in Leipzig die grässlichen Erfahrungen schilderte, die er als Arzt bei dem — wenigstens für ihn — ersten Auftreten dieses Würgengels in Aegypten gemacht hatte.

II, 775^b, 9 u. 10 »العلوية الهياكل les corps célestes«, daher الهَيَاكِل schlechthin in besonderem Sinne die sieben Planeten, b. Śahrastânî, II, ٣٣٤, 8 v. u. flg.

II, 777^b, 6 flg. Die von Burckhardt nach den Beduinen gegebene Beschreibung des وَبْر, Hyrax syriacus, des Klippdachses, ist durch spätere unmittelbare Beobachtungen von Seetzen u. A. völlig antiquirt; s. Gesenius' Handwörterbuch über das A. T., 10 Aufl. unter שָׁפָן.

II, 778^b, 15. Das وتر als genus in der Definition von *hypoténuse* sollte nicht unter وِتْر, sondern unter وَتَر stehen. Ferner hat die erste Ausg. von Bc vor شكل مثلث richtig فِى: »in einem

6*

Dreieck«; denn وَتَرُ زاويةٍ قائمةٍ شكلٍ مثلَّثٍ »die Sehne des geraden Winkels eines Dreiecks« wäre wegen des den unmittelbaren Anschluss von زاويةٍ an شكلٍ مثلَّثٍ verhindernden Adj. قائمةٍ eine unmögliche Genetivanziehung.

II, 779ᵇ, 8. Bocthor sagt vollständig: »Hypothéquer, v. a. donner pour hypothèque, رهن الشى عند A — وثق I.« Gebraucht das Gemeinarabische die 1. Form وَثَقَ يَثِقُ wirklich als vb. fin. mit Acc. der Sache und عند der Person in der Bedeutung: ihr die Sache verpfänden, durch Verschreibung als Unterpfand zusichern, so geht es damit über die äusserste Gränze der Sprachanalogie hinaus. وَثِقَ ist eins der Zeitwörter [194] deren Wesen in diesen Kl. Schriften, I, S. 596 u. 597 als »zuständliche Activität« dargestellt ist. Wie das dort unter andern aufgezählte أَمِنَهُ, als Gegentheil von خَافَهُ (st. خَوِفَهُ), bedeutet: er war sicher vor ihm, hatte ihn nicht zu fürchten, أُمِنَ man war sicher vor ihm, hatte ihn nicht zu fürchten, مَأْمُونٌ einer vor dem man sich nicht zu fürchten hat, so bedeutet وَثِقَهُ er verliess sich fest auf ihn, vertraute ihm fest, وُثِقَ man vertraute ihm fest, مَوْثُوقٌ zuverlässig, verlässlich, Vertrauensmann, homme de confiance, homme sûr. Nur dieses Passivparticip kann analogerweise, nach der schon im Altarabischen einzeln vorkommenden, in der spätern Sprache trotz alles Protestirens der Puristen (Thorbecke's Durrat al-ġauwâṣ S. ٣٨ Z. 2 flg., Morgenl. Forschungen S. 157 Z. 7 u. 8) allgemein gewordenen Ersetzung von مُفَعَّلٌ und مُفْعَلٌ durch مَفْعُولٌ (meine Diss. de gl. Hab. S. 89 u. 90), von einer Sache bedeuten: (durch Pfandverschreibung) zugesichert, sichergestellt, verpfändet, st. مُوَثَّقٌ, wie b. Makkarî, I, ٦٩٩, l. Z. von einem Menschen: مَوْثُوقٌ فى حبائل خطابه »fest gefangen in den Fallstricken seiner (eigenen) Rede«, st. مُوثَقٌ.

II, 780ª, 21—23. Die Angabe dass اِسْتَوْثَقَ c. a. r. bedeute »*confier* une chose à quelqu'un« ist geflossen aus der irrthümlichen Beziehung des Suff. ه in اِسْتَوْثَقُوهُ auf das ما in ما قَلَّدُوهُ. Aber dieses ما ist nicht das concrete das was, sondern das abstracte ما المصدريّة, wie es denn auch mit den vier folgenden von ihm abhängigen Perfecten deren Infinitiv ausdrückt. Jenes ه bezieht sich, wie in قلّدوه, فعله, وقوله, اعماله [195] auf die Person des Botschafters, und اِسْتَوْثَقُوهُ bedeutet: ils s'assurèrent de lui, d. h. de son dévouement, de sa fidélité.

II, 780ᵇ, 2 »وُثَاق ou وُتَاق *garnison*, Hbrt. 142«. Die Schreibart وُثَاق ist eine aus unrichtiger Ableitung des ächt türkischen اُوتَاق, وُتَاق von وثق, fest, zuverlässig sein, hervorgegangene Arabisirung.

II, 781ª, 12 »وَثِيمَة *pierre à fusil*« unnöthige Besonderung des von den Quellenwerken angegebenen allgemeinen حِجَارَة, d. h. nach der zweiten Bedeutung von وَثَمَ b. Freytag: Steine aus denen die Pferdehufe Funken schlagen (vgl. Sur. 100 V. 2), wie auch Lane S. 413ᶜ unter جَرَامٌ den Z. 13 angeführten altarabischen Schwur übersetzt: »*by Him who has produced the palm-tree with its fruit from the date-stone, and fire from broken stones*«. Z. 12 »العدق« Druckfehler st. العذق.

II, 781ᵇ, 14—20. Näher als Dozy's Deutung von البِشْر نور الايجاب liegt wohl nach dem gewöhnlichen Gebrauche von أَوْجَبَ: »Ein freundliches Gesicht ist das (erheiternde) Licht der Nöthigung«, d. h. freundliches Benehmen eines Herrn und Gebieters gegen seine Diener und Untergebenen lässt ihnen auferlegte Pflichtleistungen weniger schwer erscheinen und macht sie zu deren Erfüllung williger.

II, 784ᵇ, 26 »قيهما« Druckfehler st. فيها.

II, 784ᵇ, 27—29. Indem Dozy das Suffix ها in مواجهتها als Verbalobject und مواجهة als Handlung des Fürsten auffasst, ist er genöthigt, das أغضى عن الخ bedeuten zu lassen: er sah grossmüthig davon ab, ihren grobkörnigen Witz mit einem gleichen zu erwiedern. Dass das allgemeine وَاجَهَ فلانًا ب, jemandem mit etwas gegenüber oder entgegentreten, auch die besondere [**196**] Anwendung auf *répliquer* à qqn. qqch. zulässt, ist unzweifelhaft; aber der Sprachgebrauch hinsichtlich أَغْضَى عَنْ verlangt, مواجهة als Handlung der Frau und ها als Verbalsubject aufzufassen: er drückte die Augen darüber zu, d. h. verzieh nachsichtsvoll, dass sie ihm gegenüber sich einen so unfeinen Witz erlaubt hatte.

II, 788ᵇ, 19. Wie فَدَّيْتُهُ soviel ist als قُلْتُ له جُعِلْتُ فداك, so erklärt sich auch diese eigenthümliche Bedeutung von وَحَّشَهُ aus dem unter IV, Z. 28—30 bemerkten Gebrauche von أَوْحَشْتَنِى als verbindliche Begrüssung einer Person, die man seit längerer Zeit nicht gesehen hat; eigentlich = قال له أَوْحَشْتَنِى.

II, 790ᵃ, 19 »وَحِيَّة *chute*« schr. وَجْبَة, »casus, res accidens« Freytag, IV, S. 437 Z. 5. Augenscheinlich ist Wright's Lesart nur aus unrichtiger Vereinigung der beiden diakritischen Punkte entstanden.

II, 790ᵃ, 24 »وخرى *tard. tardif*« d. h. وَخْرِى, als Adjectivum und Adverbium der Gegensatz des ebenfalls gemeinarabischen بَدْرِى, I, 57ᵃ, 13 v. u. flg.; vom Stamme اخر, mit Verwandlung des أ in و.

II, 790ᵇ, 18 »digestion« Druckfehler st. indigestion.

II, 791ᵇ, vorl. Z. »امانه« schr. امانة.

II, 792ª, 9 u. 8 v. u. »لله فيه وديعة« *c'est un homme que Dieu a en sa garde«.* Dies wäre هو فى وديعة الله; dagegen ein Mensch »in dem ein Fideicommiss Gottes liegt« ist einer dem Gott die zur Erfüllung eines besonderen Berufes erforderlichen Kräfte wie ein anvertrautes Gut verliehen hat.

[197] II, 792ª, 3 v. u. flg. Die Pluralform »مودعات« beweist dass der Singular dieses Wortes nicht »مَوْدِع« (l. مَوْدَع, wie مَوْقَع, مَوْضَع u. dgl.), sondern مُودَع, n. loci von أَوْدَعَ, ist; denn als n. loci von وَدَعَ würde es seinen Plural regelmässig مَوَادِع bilden.

II, 794ª, 16 u. 17. الوُدُّ والعَدَاوَةُ يتوارثان bedeutet: Freundschaft und Feindschaft werden vererbt, vererben sich, se transmettent, comme par succession, du père au fils, d'une génération à l'autre. »Se succèdent l'une à l'autre« wie nach »*se succéder l'un à l'autre*« zu übersetzen wäre, lässt die missverständliche Deutung zu, dass a b w e c h s e l n d Freundschaft auf Feindschaft und diese auf jene folgt, und fasst das Verbum nicht als Passivum, يُتَوارَثان, sondern als Activum, يَتَوَارَثان. Erklären lässt sich dies allerdings auch, indem vermöge einer Prosopopoeie die Freundschaft und Feindschaft des Sohnes als Erbin der Freundschaft und Feindschaft des Vaters u. s. f. gedacht wird.

II, 795ᵇ, 1 »حُذْ« Druckfehler st. خُذْ; s. I, 12ª, 28 u. 29.

II, 796ª, l. Z. »*érésipèle*« schr. *érysipèle* (ἐρυσίπελας), ebenso I, 531ᵇ, 21, zu welcher Stelle ich schon die persische Herkunft des arab. Wortes bemerkt habe, und II, 851ª, 19.

II, 796ᵇ, 23. Bei Gelegenheit der wiederholten Anführung dieser Stelle aus Voc. sei nachträglich zu II, 118ᵇ, 10—8 v. u. bemerkt, dass gedämpftes Fleisch, لحم معرّق, von D'Arvieux, Die Sitten der Beduinen-Araber (übers. v. Rosenmüller) S. 97, übereinstimmend mit meiner dort angeführten Erklärung so beschrieben wird: »Sie richten auch gedämpftes Rind- und Schaffleisch zu, das sie in einem wohlverschlossenen Topfe bei einem

gelinden Feuer in seiner eigenen Brühe kochen lassen«. Eine andere Benennung dafür ist nach Bc unter Étuvée: مُسَبَّك, I, 629ª, 10—13. — وَرَّق اللحم, 796ᵇ, 24, Denominativ von وَرَق, Blätter, bedeutet nach Analogie von مورّقة, II, 797ᵇ, 16: Fleisch durch starkes Kochen in blätterähnliche Theile auflösen.

[198] II, 797ª, 9 »*carte*« schr. *cartes*.

II, 798ᵇ, 25—27. Die genaue Erklärung von تَوْرِيَة als Kunstwort der Tropenlehre giebt Mehren, Die Rhetorik der Araber, S. 105—107.

II, 803ª, 25 »لم يسعنى عذرًا« *il n'admit point d'excuse*« ohne Berücksichtigung des Suffixums ى; mit Berücksichtigung desselben wäre nach Dozy zu übersetzen: *il ne me permit point de m'excuser*. Aber der Sprachgebrauch kennt bloss ein لم يَسَعْنى عُذْرٌ »es war mir keine Entschuldigung gestattet«, mit عذرٌ als Subject und einfachem Acc. einer Person als Object; kein وَسِعَنى عُذْرًا mit persönlichem Subject und doppeltem Acc. einer andern Person und einer Sache als erstem und zweitem Object. Es wird daher zu lesen sein لم يُسِغْنى عذرًا von أَسَاغَ يُسِيغ mit derselben Bedeutung und Construction wie سَوَّغ يُسَوِّغ I, 703ª, 21 flg.

II, 806ᵇ, 24 »يذرا« schr. يذرا, d. h. يَذْرًا, er vertreibt.

II, 807ᵇ, 10 »ووكساهم« schr. وكساهم.

II, 807ᵇ, vorl. Z. »ويوشّحها«. Das ومُوشّحها der einzigen mir für diesen Theil der Breslauer Ausgabe vorliegenden Handschrift musste selbstverständlich in ويوشّحها verwandelt werden, und da die von Dozy angenommene Bedeutung dieses وَشَّحَ mit Acc. einer Person, *amuser* qqn., nach Sinn und Zusammenhang feststeht, so bleibt mir nur das eine Bedenken, ob das Bresl. XI, S. 434 Z. 1 in derselben uneigentlichen Weise stehende und

II, 809[a], 5 v. u. eben so erklärte يوشيها wirklich jenem gleichbedeutend ist. Dafür zu sprechen scheint der Umstand, dass وشّع und وشّى mit Acc. einer Sache beide schlechthin für زيّن [199] oder حسّن gebraucht werden, was, auf eine Person bezogen, leicht in die Bedeutung übergeht: la régaler de qqch., sie mit etwas Schönem erfreuen, ergötzen.

II, 808[a], 7 »وُشُوح«, als Plural von وِشَاح, ist eine völlig unanaloge Form st. وُشُح oder وُشْح.

II, 808[a], 15 »تَوْشِيح«, ein Kunstwort der Tropenlehre, hat die in Mehren's Rhetorik der Araber S. 103 Z. 4 angegebene und S. 175 u. 176 in ihrem Zusammenhange mit وِشَاح als weiblichem Schmuckstück erklärte Bedeutung.

II, 808[b], 25 »وشاق = اوشاق *un page*« persisch-türkisch; s. das 1. Stück dieser Studien S. 10 zu I, 44[a], 10 v. u., Kl. Schr. II, S. 479 Z. 16 flg.

II, 810[a], 4 flg. »(اسْتَوْصَفَ) c. d. a. *demander à* quelqu'un *de décrire* une chose, M«, in Beziehung auf einen Arzt, ebenfalls nach M: ihn bitten eine Verordnung, ein Recept zu schreiben; wonach oben II, 680[a] 4 v. u., استنصاق, wie S. 57 Z. 9 flg. dazu bemerkt wurde, in استيصاق zu verwandeln ist. — Z. 5 flg. »*décrire en détail*« unrichtig; in dem dazu angeführten Verse ist zu lesen يُسْتَوْصَفُ, Passiv der vorher angegebenen Bedeutung: »wenn du selbst Augenzeuge dieses Kampfes warst, wo ist ein Anderer der zur Schilderung desselben aufzufordern wäre?« d. h. als negative Frage: so braucht man keinen Andern zu dessen Schilderung aufzufordern.

II, 813[a], 18—21. M sagt S. ٢٢٥٧[b] Z. 9 flg. wörtlich: »صلة wird bei den arabischen Sprachgelehrten gebraucht von einer redundirenden Partikel, wie ب in كَفَى بِٱللّٰهِ شَهِيدًا, und von einer Praeposition durch welche das Verbum und was ihm ähnlich ist

(concretes und abstractes Verbalnomen) transitiv wird, wie فِى in دَخَلْتُ فِى ٱلدَّارِ. Sie sagen: ب in dem ersten und فى in dem zweiten Beispiele ist eine صلة«. Der Unterschied den [200] M hier zwischen der Stellung und Function der beiden Praepositionen macht, beruht auf der in diesen Kl. Schriften, I, S. 199 Z. 11—13 mit Anm. 2 und S. 655 Z. 5—7 widerlegten unlogischen Schulmeinung, بالله stehe in dieser Verbindung statt des Subjectsnominativs اللهُ und ب sei demnach an sich syntactisch überflüssig. Für uns hingegen ist es ebenso wie فى in دخلت فى الدار eine صلة in der Bedeutung von régime verbal, von dem Verbum angezogen als dessen Object, مفعول im weitesten Sinne, das bei unmittelbarer Transitivität im Accusativ, bei mittelbarer in dem von einer Praeposition regierten Genetiv steht. Was eine wirkliche صلة in der Bedeutung »redundirende Partikel« ist, lehrt Mufaṣṣal S. ١٣٩ Z. 2 flg. und dazu Ibn Ja'îš im Commentar S. ١١٨١ Z. 5 flg.: eine Partikel, die sich an eine vorhergehende so anschliesst, dass sie deren Bedeutung bloss verstärkt oder auch ganz pleonastisch zu stehen scheint, wie أَنْ nach لَمَّا Sur. 12 V. 96 und Sur. 29 V. 32; s. zu der zweiten Stelle Baiḍâwî und diese Kl. Schriften, I, S. 456 Z. 15 flg.

II, 816ᵇ, 8 u. 7 v. u. Als »*exciter*« regiert أَوْضَعَ sein Object nothwendig im Accusativ; in أَوْضَعَ على راحلته hingegen ist على راحلته überhaupt nicht صلة in dem zu 813, 18—21 erklärten Sinne von régime verbal, sondern Zustandsbezeichnung des Verbalsubjects: = اوضع هو كائنًا على راحلته, und das Verbum gleichbedeutend mit أَسْرَعَ: »er eilte auf seinem Reitthiere (sitzend) vorwärts«. S. die nächste Seite Z. 21 flg.

II, 817ᵇ, 23—26. Die Bedeutung dieses ٱلْوُضّاع entspricht zunächst dem Gebrauche von وَضَعَ als »*poser*, établir pour véritable, pour constant un fait« II, 815ᵇ, 13 u. 12 v. u. Die ganze Stelle: »ich sah es zu Baġdâd in einer Abschrift von Abû-Bekr

Ibn Duraid mit Schriftzügen wie Ameisenbeine [bei uns: Krähenfüsse], und auf den Seitenrändern derselben (der Abschrift) die Bemerkungen derer, welche festsetzten: so und so« (ist zu lesen), [201] d. h. die Randnoten der frühern Leser zur Entzifferung des Gekritzels.

II, 823ᵃ, 11 v. u. Da der Verbalstamm وغد in seinen übrigen Bedeutungswendungen dem Begriffe »*haine violente*« — Uebersetzung von الحِقْد الشديد — fern bleibt, so scheint der von M bemerkte gemeinarabische Gebrauch von وَغْد in jener Bedeutung auf einer Lautabschwächung von وَغْر oder وَغَر zu beruhen.

II, 823ᵇ, 3—1 v. u. Weder »*amasser des richesses*« noch »*augmenter*« bedeutet توفّر mit على eine Sache oder Thätigkeit, sondern entspricht unserem: sich ganz darauf verlegen, sich ihr ganz hingeben, alle Kraft und Sorgfalt darauf verwenden. Mit تَوَفَّرَ عليه تَوَفُّرًا رَعَى حُرُماتِهِ وصَرَفَ هِمَّتَهُ إِلَيْهِ giebt M dieselbe Bedeutung, nur in Beziehung auf eine Person, der und deren Dienste man sich ganz widmet. Dozy erkannte in على الاستئثار und على تمهيد سلطانه nicht die صلة des Zeitwortes, sondern nahm beide als Zustandsausdruck von dessen Subject: = كائنًا على الاستئثار u. s. w. Diese Verwechselung der zwei verschiedenen Verhältnisse, in welchen eine Praeposition mit ihrem Genetiv zu einem Verbum oder Verbalnomen stehen kann, hat schon manchen Irrthum veranlasst; s. die vorige S. Z. 21 flg. In unsern Sprachen findet dieselbe Verschiedenheit statt; nur werden wir gewöhnlich nicht darauf aufmerksam gemacht, dass z. B. in einem Satze wie: »das Kind spielt auf dem Klavier« die Worte »auf dem Klavier«, jenachdem sie صلة oder حال sind, völlig Verschiedenes bezeichnen.

II, 824ᵇ, 12 u. 11 v. u. التَوْفيق als theologisches Schulwort ist nach Flügel's Kitâb al-ta'rîfât S. ٨٢ im Allgemeinen diejenige Handlung Gottes, durch welche er das Thun des Menschen mit

dem von ihm (Gott) Gewollten in Uebereinstimmung bringt. Da nun aber der menschliche Wille nach den Aś'ariten unfrei, nach den Mo'taziliten hingegen frei ist, so ist auch die [202] von Gott als مُوَفِّق auf denselben geübte Einwirkung nicht nach beiden eine und dieselbe: nach den Mo'taziliten besteht der **taufîḳ** darin, dass Gott die Menschen durch seine Gesandten und Propheten zur Erfüllung seines durch diese verkündeten Willens auffordert; nach den Aś'ariten hingegen darin, dass er in den Menschen das Vermögen der Erfüllung seines Willens schafft.

II, 825[b], 1 flg. Auch intransitiv und überhaupt rectionslos steht وَفَى بَفى, wie ich später besonders oft in Lehrgedichten gefunden habe, von Worten, Bedeutungen u. dgl. für أَتَى, تَأَتَّى: **in Anwendung kommen, vorkommen, stattfinden.** Mehren's Rhetorik, in Sujûṭî's Versen S. ٥. Z. 4 نيس فى تلك يَفى, »(der Gebrauch eines Wortes in einer andern als seiner ursprünglichen, eigentlichen Bedeutung) findet nicht statt in jener (der eigentlichen Ausdrucksweise)«, was in der Prosa Ḳazwînî's S. ٧ Z. 2 heisst والايراد المذكور لا يتأتّى بالوَضْعيّة. Ebenso bei Sujûṭî S. ٥٩ Z. 5 أَوْجُهًا يَفى, bei Ḳazwînî S. ٢٣ Z. 1 يَقَعُ على وُجوه, »kommt in mehrfacher Weise vor«; bei Sujûṭî S. ٥٢ l. Z. قَلَّ فى الذهْنِ يَفى, bei Ḳazwînî S. ١٧ Z. 5 u. 6 يكون نَادِرَ الحُضورِ فى الذهْنِ, »kommt selten zur Wahrnehmung oder Beobachtung«.

II, 831[a], 5 »*craindre*«. So lässt sich تَوَقَّعَ natürlich überall da übersetzen, wo es sich auf einen Besorgniss oder Angst erweckenden Gegenstand bezieht; aber an und für sich ist es immer nur im Allgemeinen, wie die Quellenwerke erklären, اِنْتَظَرَ كَوْنَ الشَّىْءِ, einem Ereignisse entgegensehen, es erwarten, — Medium von وَقَّعَ الشَّىْءَ, **etwas für sich eintreten lassen,** nicht objectiv, sondern subjectiv: als bevorstehend in seine Vorstellung

eintreten lassen, aliquid animo anticipare. Daher das »مُتَوَقَّع *futurum*« des Vocabulista, S. 832ᵃ Z. 13.

[203] II, 832ᵇ, vorl. Z. flg. De Sacy's »يتّفقون« in der von Dozy selbst II, 824ᵇ, 3—6, angegebenen Bedeutung: *ils tenaient une conférence sur* —, ist ganz richtig und nicht in يَقِفُون zu verwandeln.

II, 834ᵃ, 19 جرى فى ذلك على ما استوقفه مِنْ رأى كسرى: »er verfuhr darin nach der ihm zur Gewissheit gewordenen Willensmeinung des persischen Königs«. Das Medium استوقفه ist = جعله لنفسه واقفًا, er hat es für sich festgestellt.

II, 837ᵇ, l. Z. Mit »*livrer à*« lässt sich وكّل ب in dem Verse 838ᵃ, 1, und ähnlichen Stellen ganz gut übersetzen, an und für sich aber hat es auch da die vorher Z. 24 flg. entwickelte Bedeutung, mit Uebertragung des durch menschliche Verfügung angeordneten persönlichen Verhältnisses eines مُوَكَّل zum موكّل به auf das naturgesetzliche Verhältniss zweier Dinge zu einander, von denen das eine als Wirkung, Folge oder schliessliche Bestimmung unzertrennlich mit dem andern verbunden ist; richtig II, 838ᵇ, 10 v. u. »مُوَكَّل« c. ب *inhérent à*, *attaché à*«. Das Sprüchwort bei Meidânî, I, 19, erscheint als zweite Vershälfte bei Abulmaḥâsin, I, ٥٣٤:

احْفَظْ لسانَكَ لا تَقولُ فتُبْتَلَى إنّ البَلآءَ موكّلٌ بالمَنْطِقِ

»Bewahre deine Zunge, indem du nicht redest und deswegen Ungemach leidest; denn Ungemach leiden ist nothwendige Folge des Redens«.

Die Worte لا تقول فتبتلى bilden einen Zustandssatz mit zwei Imperfect-Indicativen. Dies zur Berichtigung meiner Anmerkung zu jenem Verse, II, pars poster., S. 59 Z. 1—5, und Nachtrag, S. 108 Z. 5 u. 6.

II, 838ᵃ, 26 »تَتَوَكَّلا« schr. تَوَكَّلا, wie b. Makkarî selbst

richtig steht, als dritte Person des Perfectums mit gedehntem Reimvocal, gemäss der strengen altarabischen Regel über den [204] Personengebrauch nach آلّذى; s. diese Kl. Schr. I, S. 359 Z. 3 v. u. flg. und S. 802 Z. 4 v. u. flg. Bei seinem تتوكّلا scheint Dozy an die in solcher Verbindung bei uns und im neuern Arabisch gewöhnliche zweite Person gedacht zu haben, die aber nothwendig, auch nach Unterdrückung des unmetrischen zweiten ت, als تَوَكَّلْ den Reim zerstört haben würde.

II, 838ᵇ, 8 v. u. »البلاء« schr. البِلَى; nicht das auf der vorigen S. Z. 9 v. u. vorkommende بلآء, tribulation, Ungemach, sondern der von Freytag, I, 157ᵇ, 9 falsch بَلًى, aber 158ᵃ, 9 richtig بِلًى geschriebene Infinitiv von بَلِىَ: »dieser nothwendig der Verwesung verfallende (zur Verwesung bestimmte) Leib«.

II, 839ᵃ, 9 v. u. flg. Als »*la copulation charnelle*«, wie in dem Buchtitel b. Ḥâǵî Ḫalfah, VI, S. 213 Z. 1, ist الايلاج eine euphemistische Ellipse für ايلاج الذَّكَر فى الفَرْج, vollständig ausgedrückt in dem Verse bei Jâḳût, III, ٨٦٣, 7.

II, 839ᵇ, 7 u. 6 und 2 u. 1 v. u. »*pour la seconde fois*« und »otra vez« zu streichen. Durch »otra vez« bezeichnet Alc. das arabische Wort نَسَل als dem vorhergehenden ورّث (vgl. II, 794ᵃ, 5 u. 6) gleichbedeutend und damit abwechselnd, wogegen Dozy diese blosse Verhältnissangabe als einschränkende Begriffsbestimmung zu dem spanischen Worte gezogen hat. Hiernach sind وَلَّد und أَوْلَد schlechthin »engendrar«, *engendrer*.

II, 840ᵃ, 16 u. 17 »وِلْد *père;* قاتل ولد *parricide*, Voc. — Pl. وِلْدان *l'action d'engendrer*, Alc. (engendramiento)«, räthselhafte Zusammenstellung. Das »قاتِلْ وِلْدْ patricida« des Voc. kann nur Apposition sein: Mörder, Sohn (des Gemordeten), [205]

wogegen das nächstfolgende »قَتْلُ الأَبِ« die gewöhnliche Nominalverbindung des Infinitivs mit dem Objecte des Verbums ist. Wäre »وُلْد« wirklich *»père«* = وَالِد, wie könnte es zugleich »engendramiento« als *»l'action d'engendrer«* bedeuten und in dieser Bedeutung den »Pl. وُلْدَان« haben? — Alc. hat vier »engendramiento« unmittelbar hinter einander: das erste mit »teneçúl o taguarrúĉ« (تَنَسُّل, تَوَرُّث), das zweite mit guálid gualidín (وَالِد, Pl. وَالِدِين), das dritte mit guild guildén (وُلْد Pl. وُلْدَان), das vierte mit uyléde (وِلَادَة); das erste und vierte in eigentlicher Bedeutung als Abstractum, das zweite und dritte in uneigentlicher Anwendung als Concretum: jenes im Sinne von engendrador, dieses im Sinne von engendrado. Das fragliche وُلْد ist mithin Freytags »وُلْدٌ Natus« und وُلْدَان der, bei ihm unter dem gleichbedeutenden »وَلِيدٌ« stehende Plural »وُلْدَانٌ«.

II, 840ᵇ, 5 »وَالدية« Schreib- oder Druckfehler st. وَلدية.

II, 841ᵇ, 24 u. 25. Hier fehlt die in Gl. Fragm. hinzugefügte Bemerkung, dass أُولِع *»désirer ardemment la mort de* quelqu'un« die Passivform أُولِع verlangt.

II, 843ᵃ, 23—26. فما أَوْلَى will Dozy durch Annahme zwei unstatthafter Auslassungen zu einem elliptischen Verwunderungssatze machen; es ist aber einfach ein negativer Fragsatz, — zusammengenommen mit dem Vordersatze إِنْ أَجَادَ: »wenn er gute Verse macht, — nun was ist angemessener oder näher liegend?« d. h. so ist das nichts Verwunderliches oder besonders Verdienstliches, weil seiner hohen Bildung und Stellung ganz entsprechend.

II, 844ᵇ, 9 »بقبلة« schr. بِقُبْلَة; s. das 4. Stück dieser Studien v. J. 1885, S. 377 Z. 8—10, Kl. Schr. II, S. 680 Z. 13—15.

[206] II, 844b, 11 v. u. »الوَنْج« ohne die von M aufgenommene Bemerkung des türk. Ḳâmûs, dass dieses Wort aus dem pers. وَنَه (alt وَنَك) entstanden ist. Vullers hat bloss die als وُن ebenfalls in das Arabische übergegangene einsilbige Form وَن. Uebrigens scheint das veraltete وَنْج nicht »species fidium, vel testudinis musicae«, überhaupt kein Saiteninstrument, sondern nach einem Zusatze des شارح im türk. Ḳâmûs dasselbe zu sein wie وَن, d. h. sowohl Kastagnette, pers. چارپاره, als auch Becken, cymbale, türk. زل, zwei Bedeutungen, die auch in صَنْج zusammenkommen; s. Lane S. 1731.

II, 846b, 3 v. u. »(وَيْح) *pour exprimer la louange* (*comme* وَيْس)«. Das antithetische Sinnverhältniss zwischen der dafür angeführten Stelle, 847a, 1, und dem vorhergehenden Redegliede ergiebt das gerade Gegentheil: »einer seiner originellen Aussprüche, die — durch ihre Trefflichkeit ebenso berühmt geworden sind, wie die Ascetik durch Uweis (den grossen Asceten), und jeden Mitstrebenden und Nebenbuhler von ihm nur zu Ach und Weh haben kommen lassen (l. تَحُلّ st. تجعل), ist folgender« u. s. w.

II, 847a, 15 flg. Die Stelle, welche Dozy als Beleg dafür anführt, dass die von de Sacy über den Gebrauch des Accusativs nach يا gegebene Regel nicht immer beobachtet werde: أَيا مَلِكًا أَمْرُهُ نافِذٌ, ist ganz regelrecht, da مَلِكًا einen Nominalsatz als صِفة nach sich hat und daher nothwendig im Accusativ steht; s. Nâru'l-ḳirâ, S. ۲۸۴ u. ۲۸٥, Wright's Arab. Gramm. II, S. 93 Z. 3 flg.

II, 847a, l. Z. »امير ياخور = امير آخور« *grand écuyer*« der zweiten Hälfte nach persisch, was bemerkt zu werden verdiente, da Freytag, I, S. 59a Z. 13 zu امير اخور nichts darüber sagt.

[207] II, 847b, 11 v.u. »ἠχή« schr. ἠχώ. ياغي kommt zunächst

vom türk. يانْقى, der Nebenform des aus ἠχώ gebildeten يانقو janko; s. Lehǵeï ʿoṯmânî S. ۱۲۳۴ Z. 1.

II, 848ᵃ, 21 »يبروح صَنَمى« dasselbe was يبروح الصَنَم im türk. Ḳâmûs unter اليبروح; s. Seetzen's Reisen, IV, (Commentar) S. 285 Z. 1 flg.

II, 848ᵇ, 9 v. u. »دُرّة اليتيم« könnte sprachgesetzlich als دُرّةُ اليَتِيم nur bedeuten: die Perle des Waisenkindes, nicht die (in ihrer Art) einzige Perle, الدُرّةُ اليتيمةُ, oder mit der von Wright a. a. O. besprochenen Wortfügung دُرّةُ اليتيمةِ. Es wird zu lesen sein دُرُّهُ اليَتِيمُ mit Beziehung des Suffixums auf البَحْر: »und von daher sind seine (dieses Meeres) unvergleichlichen Perlen gekommen«. دُرٌّ ist an und für sich männlicher Collectivsingular, nicht gebrochener Plural wie دُرَرٌ (Lane S. 863ᶜ Z. 18 v. u.); vgl. Jâḳût, IV, ۳۲۷, 23, Bibl. arabo-sicula, ٥٥٨, 2; aber vermöge des in ihm liegenden Begriffes der Mehrheit, جماعة, erscheint es auch als Femininum (diese Kl. Schr., I, S. 256 u. 257 zu de Sacy, I, 346, § 805). Hieraus erklärt sich der rasche und harte, indessen bei Moḳaddasî nicht eben auffallende Geschlechtswechsel in خَرَجَتْ دُرُّهُ اليَتِيمُ.

II, 849ᵇ, 12 »وردّة« Druckfehler st. وِرْدَة.

II, 850ᵇ, 4 u. 3 v. u. ist »*puces*« an die Stelle von »*poux*« und dieses an die Stelle von jenem gekommen.

II, 851ᵃ, 19 »*érésipèle*« schr. »*érysipèle*«; s. oben S. 87 Z. 10—8 v. u. zu ورشكين.

II, 853ᵃ, 12 »يشّابة *timon* (pièce d'une voiture)« schr. نشّابة, wie richtig in der 1. Ausg. von Bc, d. h. نُشّابَة, ursprünglich [208] *flèche de bois*, wie *flèche* unter anderem vom Langbaume eines Wagens gebraucht wird.

II, 854ᵃ, 19 »un-un-demi« Druckfehler st. une-une-demie.

II, 854ᵃ, l. Z. »الجوحذر« schr. الجوخدر, vollständig الجوخدار, das arabisirte türk.-pers. چوقدار, gewöhnlich auch von den Türken ćoḥadār ausgesprochen; s. Zenker S. 374ᵃ, Z. 1—4. Darunter ist hier natürlich der Oberste der so benannten Regierungs- oder Polizeibeamten, der چوقدار اغا zu verstehen; s. Meninski unter چوقه دار und Socin's Arab. Sprüchwörter und Redensarten S. 8, Nr. 112. (Nachträgliche Berichtigung des Artikels جوحذر, I, 230ᵃ u.ᵇ.) — »اليمق«, nach seiner allgemeinen Bedeutung Adjunkt, ist hier nach seiner Stellung als der dritte vom Wâlt abwärts: der Adjunkt des Ćoḥadār-aġa.

II, 854ᵇ, 16 »يمن« »mort« nach »يمن mors (= تيمن *Asás*, *Qámús*)« in Gl. Belâdz., mit Verweisung auf S. ١۴٩ Z. 15 u. 16: أقطع (عبد الملك بن مروان) عمه العباس بن جزء بن الحرث قطائع أوغرها له الى اليمن. Aber weder Zamaḫšarî noch Fîrûzâbâdî giebt اليمن = التيمن in der angenommenen Bedeutung; de Goeje folgerte diese nur aus dem Zusammenhange, der auf usque ad mortem zu führen schien. Es ist aber zu lesen الى اليمن: zu Jemen (der Statthalterschaft von Al-ʿAbbâs) noch hinzu; s. de Sacy, I, 478, 24—28, und diese Kl. Schr. I, 399.

II, 855ᵃ, 20 »ينية, pour يونية«, *juin*, P. Maḳḳ. II, 832, 15«, wo der Verskünstler dem Metrum zu Gefallen den beiden in arabische weibliche Eigennamen verwandelten romanischen Monatsnamen die entsprechende arabische Declination aufgenöthigt hat: مايةَ أو يُنْيَةَ خُطّاب.

Nachträge.

I, 519[b], 7 v. u. »mórḳi« b. Alc. ist nicht مُرْخٍ, sondern nach dem oben S. 14 Z. 3 flg zu »muluí«, S. 53 Z. 12 flg. zu »munci«. und S. 68 u. 69 zu »munfí« Bemerkten spanisch-arabisches Passivparticip der 1. Form statt desselben von der 4. Form, مُرْخَى.

I, 695[b], 16. Dozy und de Goeje (s. das 2. Stück dieser Studien S. 52 u. 53, Anm. 59, Kl. Schr. II, S. 563, Anm. 60) vermissten den Beweis für السَّوَاقِي in der eigentlichen Bedeutung die Höhen, Anhöhen. Es war mir damals entfallen, dass dieser Beweis schon vorlag in der früheren Stelle Maḳḳarí, I, ٦٩٧, 13, wo der Gegensatz zu البِطَاحِ, die Niederungen, dem von mir aus الشواقي wiederhergestellten السواقي der Bulaker Ausgabe jene indirect von Dozy selbst, Lettre à M. Fl. S. 102 Z. 3 und 248[c] Z. 5 v. u., anerkannte Bedeutung sichert.

II, 85[a], 24 u. 25, bietet kein Beispiel von ظَالَمَ in der Bedeutung von ظَلَمَ; denn Dozy's ظَالَمْتَنَا Abbad. II, S. 49 vorl. Z., ist eine willkürliche Aenderung des handschriftlichen ظَالَمَنِي als Vocativ st. يَا ظَالَمِي. Die personificirten Schatzhäuser, بيوت المال, reden die verschwenderische Hand des Fürsten an: »du uns Gewalt anthuende!« Aber, wie bei Maḳḳarí, II, ٢٧., 6, konnte Dozy durch dieselbe Täuschung unsers europäischen Sprachgefühls, von welcher zur bemerkten Stelle in den Sitzungsberichten der Sächs. Ges. d. Wissensch. v. J. 1868, S. 270 Z. 1 flg., Kl. Schr. II, S. 304 u. 305 die Rede ist, sich nicht darein finden, dass der personificirte, von ihm als »gebrochener Plural« gedachte weibliche Collectivsingular von sich auch im Singular spricht.

[210] II, 522ᵃ, vorl. Z. Zu كَنَنَه im vorigen Stücke dieser Studien, oben S. 6 zu d. St., ist nachzutragen, dass Lehğeï 'otmânî S. ١٠٩٣ Z. 7—10 das türk. Wort, dem χ in λάχανον entsprechend, durchgängig لحنه schreibt, gegen Meninski, Bianchi, Hindoglu u. A., welche die gewöhnliche weichere türkische Aussprache darstellen. Uebrigens ist كَلَنَه nach demselben Werke gleichbedeutend mit كَرَنْب, كَرَم, كَلَم, κράμβη, crambe, von allen Arten Kohl: باش لحنه Kopfkohl, قره لحنه Schwarzkohl, قيورجق لحنه Krauskohl, چيچك لحنه‌سى Blumenkohl, u. s. w.

II, 764ᵃ, 6 »هامد pl. هُمَّد *qui habite un pays stérile*«. Statt هُمَّدًا, wie Dozy hiernach an der bemerkten Stelle lesen will, verlangt der vierfache Prosareim هَمَدًا als Collectiv von هامد extinctus, uneigentlich für emortuus, — einer der in diesen Kl. Schr. I, S. 296 u. 297, zu de Sacy, I, 370 l. Z. und 371, 1—4, behandelten männlichen Collectivsingulare. Zu ebendenselben gehört هَمَل, von Zamahšarî als Collectiv von هامل und Nebenform von هَوَامِل angeführt bei de Goeje zu Diwan Moslim S. LXXV Z. 6 v. u.

II, 765ᵃ, 4 v. u. »VII (von همى) *laisser couler*, Abbad. II, 49, dern. l.« Dozy übersetzt dort das von der rechten Hand eines Freigebigen gesagte تَنْهَمِى dem Sinne nach richtig: effluunt ex eâ dona«, wörtlich: sie (die rechte Hand selbst) ergiesst sich. Die reflexive Form اِنْهَمَى, fehlt in unsern Wörterbüchern; sie entspricht im Allgemeinen den in diesen Kl. Schr. I, S. 83 u. 84 besprochenen siebenten Formen der späteren Sprache: اِنْضَاق, اِنْطَفَأ, اِنْهَوَى, اِنْصَلَح, اِنْعَاد, am nächsten aber dem vom Ḳâmûs bezeugten اِنْهَمَل, dem مُطَاوِع eines in dieser sinnlichen [211]

Bedeutung als Causativ von فَمَل = فَاضَ nicht überlieferten جَعَلَهُ يَفِيضُ = أَفْمَلَ.

II, 768b, 24 »هَوَّارَة *troupes irrégulières*, M.« Die eigenen Worte M's sind: الهَوَّارَة جماعة من العساكر غير المنظّمة. Die Realerklärung dazu giebt Seetzen, Reisen, II, S. 150 Z. 5 v. u. flg.: »Es lagen in Nazareth 60 bis 70 Reiter, Mogrebiner und Egypter, welche Art von Kavallerie des Pascha man el Hauáry nennt. Sie sind meistentheils verheirathet, wohnen in besonderen Häusern und dürfen den Einwohnern nicht beschwerlich fallen. Sie leben bloss von ihrem Solde, el Mánda, welcher täglich 2¼ Piaster beträgt, wovon der Reiter auch die Fütterungskosten seines Pferdes bestreiten muss. Ein Beirakdâr oder Fahnenträger hat 5 bis 20 gemeine Kavalleristen unter seinem Befehl, wofür er den Sold zieht, obgleich er zur Friedenszeit von dieser Anzahl nur 2 bis 8 hält, so dass der Ueberschuss des Soldes ihm zu Theil wird«. — Hierzu bemerkt Herr Consul Dr. Rosen, IV, S. 313: »Das Institut der Hawârî besteht noch jetzt (1859) in dem Paschalyk Akka ungefähr so, wie Seetzen es beschreibt. Es ist eine erbliche berittene Landgensdarmerie. Der Singularis ist هوارى, der Pluralis هوارة. — Mánda ist ein sowohl im Arabischen als auch im Türkischen Palästina's in der Bedeutung Sold, Gehalt, sehr gebräuchliches Wort. Seine Etymologie ist dunkel. Nach der Aussprache wäre zu schreiben مانضا, mânda; statt des ض ein د zu setzen, gilt für unorthographisch. Scheich As'ad leitet es ab von ما نَضَّ, quod paratum est«. — In dem folgenden Zusatze von mir selbst glaube ich das Rechte getroffen zu haben: »Auch Berggren, Guide français-arabe: Solde, paye du soldat, علافة [جامكية] جمكية, منضا ات, علايف, 'alâfé, ou 'aloufé, pl. 'alâïf, mándha, pl. ât, djâmkiyyé. Hätte Scheich As'ad mit seiner Ableitung Recht, so wäre damit zu vergleichen مَاجَرَى, pl. مَاجَرَيَات, Begebenheit, Vorfall, zusammengesetzt aus مَا und جَرَى. Aber die Verwandlung von نَضَّ in نْضَا scheint mir gegen alle Analogie zu verstossen, und ich möchte lieber die Ver-

muthung wagen, das Wort komme vom pers. [212] مَانْدَه in der Bed. von پس مانده, واپس مانده, das Rückständige, — sehr bezeichnend für ein gewöhnliches Uebel asiatischer Finanzverwaltung. Die Verwandlung des د in das emphatische ض rechtfertigt sich dadurch, dass die weicheren Laute des Persischen bei der Arabisirung überhaupt gern in härtere übergehen, und hat insbesondere noch für sich die Analogie des arabischen اوضة Zimmer, Stube (s. Bocthor unter Chambre), vom türk. اوده oda«.

II, 821b, 23—28. Der von Dozy den angeführten Worten Muḥammed's gegebene Sinn, dass eine einzige »gute Handlung« des Menschen am Tage der Auferstehung alle seine schlechten Handlungen aufwiegen oder ungesehen machen werde, widerspricht ebenso dem Gebrauche von النَعْمَة, wie der wirklichen Lehre des Korans. النَعْمَة ist hier ganz in Uebereinstimmung mit II, S. 691b, Z. 21—23, »*la bonté de Dieu*, *sa miséricorde*«, und جميع عَمَل العبد das gesammte Thun des Menschen, gutes und böses, nicht, gegen den Wortlaut, das letztere allein. Diese willkürliche Begriffsbeschränkung nöthigte aber Dozy استوعب in negativer Bedeutung zu nehmen, während es in der unmittelbar vorhergehenden positiven steht: »Der eine göttliche Gnadenact wird am Tage der Auferstehung alles Thun des Menschen umfassen«, d. h. vermöge seiner Gnadenwahl wird Gott bei'm jüngsten Gerichte alles, was der zum Paradiese bestimmte Mensch im irdischen Leben gethan hat, mit Uebertragung des Bösen durch das Gute, in ein die ewige Seligkeit verdienendes Ganzes zusammenfassen.

VIII[a]. [1])

Wenn jeder Tag es mehr bestätigt, dass die weltgeschichtliche Rolle des Islam für immer ausgespielt ist und die in ihm selbst liegenden Bildungskeime ihre gesammte Triebkraft längst erschöpft, die ihm von aussen eingeimpften aber nur einen kümmerlichen Nachwuchs erzeugt haben und unter den gegebenen Verhältnissen auch nie etwas Anderes erzeugen können, so ist es von der entgegengesetzten Seite eben so gewiss, dass das christliche Element nicht nur im europäischen, sondern auch im asiatischen Theile des grössten noch bestehenden moslemischen Reiches fortwährend an Ausdehnung wie an Consistenz gewinnt und dieser Stellung zu der Staatsregierung und zu den mohammedanischen Landesgenossen sich immer klarer, immer stärker bewusst wird. Viele und verschiedene Ursachen wirken hier zusammen: der Hinblick auf das befreite Griechenland, der übermächtige politische Einfluss der christlichen Mächte auf die Pforte, die bevorrechtete Stellung der christlichen Gesandtschaften und Consulate im Orient, der sich stets erweiternde Wirkungskreis europäischen Speculationsgeistes, der wachsende Wohlstand christlicher Häuser aus der Sphäre des Handels und Gewerbfleisses, die engere Verbindung Europas und Asiens durch Dampfschifffahrt und Electromagnetismus, der zunehmende Besuch des Morgenlandes durch Reisende aus europäischen regierenden Häusern und den höchsten Kreisen der Gesellschaft, die geräuschlose, aber emsige und erfolgreiche Thätigkeit christlicher Ordensbrüder und Missionäre, ihre Einwirkung besonders auf das heranwachsende Geschlecht durch [2] Schul-

---

[1]) Erschien zuerst in den Berichten über die Verhandlungen der Königlich Sächs. Gesellschaft der Wissenschaften. Philol.-histor. Cl. 1859 S. 1—24.

unterricht und Bücherverbreitung, endlich der vielfache Verkehr morgenländischer Christen mit dem Abendlande durch Briefwechsel und Reisen. Das durch dieses alles erhöhte Selbstbewusstsein der christlichen Bevölkerung steigert natürlich in gleichem Masse das Verlangen nach Abschüttelung der letzten Reste alter Sklavenketten und nach Wiedererlangung politischer Selbstständigkeit, — ein Verlangen, welches dann und wann durch verspätete Zuckungen und Aufwallungen des altmohammedanischen Fanatismus noch verstärkt wird.

Man weiss, wie zwei oder drei in der orientalischen Frage besonders interessirte europäische Mächte jene Bestrebungen namentlich in den südöstlichen Donauländern zur Erreichung keineswegs uneigennütziger Zwecke auszubeuten gewusst haben. Die Frucht mehrerer Jahrhunderte war, trotz aller wirklichen oder scheinbaren Gegenwirkungen, der Reife nahe gekommen, und sich selbst überlassen, würde sie in nicht allzu langer Zeit dem Gesetze der Schwere gefolgt sein; aber um diesen Ausgang zu beschleunigen und zugleich dem Falle eine bestimmte Richtung zu geben, setzten die zudringlichen Befreier und Civilisatoren in den letzten Jahren alle Mittel und Werkzeuge in Bewegung und erreichten dadurch vor der Hand das, was unter halbcultivirten Völkern auf diese Weise erreicht werden konnte: eine aller Berechnung spottende Verwirrung, in der sich die Geister der politischen Intrigue mit den Dämonen der Empörung zu wildem Tanze verschlingen. — In wohlthuendem Gegensatze dazu, mit Besonnenheit, Anstand und sittlicher Würde tritt jenes Streben nach Emancipation und Anschluss an das christliche Europa, als Mittel zunächst geistiger Wiedergeburt, in Syrien und hauptsächlich in Beirut auf. Diese alte phönicische See- und Handelsstadt, der Hafen von Damaskus und dadurch Stapelplatz des ganzen über das Mittelmeer in das asiatische Hinterland gehenden westländischen Handels, scheint vom Schicksal auserkoren zu sein die Geburts- und vorzüglichste Pflegstätte eines neuen Culturlebens in jenen Gegenden zu werden. Auch vereinigt sie in der That die Bedingungen zur Erfüllung so hoher Bestimmung mehr als irgend ein anderer Ort. Herrliche Lage am Fusse des starkbevölkerten, reichangebauten Libanon, Gewerbfleiss und lebhafter Verkehr von der Land- wie von der Seeseite machen

die Stadt seit geraumer Zeit, besonders aber seit etwa 40 Jahren, [3] zur weitaus bedeutendsten und blühendsten unter ihren Schwestern und Nebenbuhlerinnen; sie schwingt sich mehr und mehr zu der Stellung empor, welche einst die etwas südlicher gelegenen Emporien des Welthandels, Sidon und Tyrus, einnahmen. Mit dem was Prof. Robinsons Palaestina in der deutschen Bearbeitung, III, S. 731 flg. von dem Wohlstande Beiruts im J. 1838 sagt, vergleiche man den Bericht desselben Reisenden in seinen Neuern biblischen Forschungen S. 11 flg. über das Beirut vom J. 1852: und man wird begreifen, dass eine morgenländische, dazu unter türkischer Herrschaft stehende Stadt, deren Bevölkerung in jenen vierzehn Jahren, trotz des zerstörenden Bombardements durch die österreichisch-englische Flotte im September 1840, von 15000 Seelen auf ungefähr das Doppelte gestiegen ist, eine ungewöhnlich starke Lebenskraft und Entwicklungsfähigkeit in sich tragen muss. Wie mir der königlich preussische Consul in Damaskus, Dr. Wetzstein, neulich versicherte, ist überdies wenigstens die Hälfte der jetzigen 30,000 Einwohner dem christlichen Bekenntnisse zugethan, und endlich steht Beirut jetzt durch den unterseeischen Telegraphen mit Constantinopel und Alexandrien in unmittelbarer Verbindung; nach Damaskus aber ist der Bau einer Kunststrasse auf Actien in Angriff genommen. Wenn dieses alles die Energie und Nachhaltigkeit der hier waltenden und zum weitern Fortschritt treibenden Culturmächte bezeugt, so ist doch in dieser Bewegung ganz besonders ein Element thätig, durch welches sie nicht bloss verstärkt und beschleunigt, sondern auch geleitet und geregelt wird, — ich meine den hier am schwunghaftesten und erfolgreichsten betriebenen Austausch, ja ich möchte sagen die Verschmelzung höherer abend- und morgenländischer Geistesbildung. Neben europäischen und amerikanischen Consulaten und Handelshäusern, neben einer von Frankreich aus errichteten Ottomanischen Bank, neben einer grossen Menge aus dem Westen eingewanderter Gewerbsleute, neben einer nordamerikanischen Mission, welche dort ihren Hauptsitz und ihre Druckerei hat, steht eine Reihe unterrichteter, einsichtsvoller christlicher Männer aus dem Lande selbst, in denen die höher entwickelte Intelligenz und der erleuchtete gemeinschaftliche Eifer für Hebung und Ver-

edlung ihres Volkes vor Allem die Scheidewände niedergerissen hat, welche nach gewöhnlicher morgenländischer Ansicht durch die wenn auch nur partielle [4] Verschiedenheit des kirchlichen Bekenntnisses zwischen ihnen befestigt bleiben müssten. Mit der Gewinnung des freiern Standpunktes einer Vereinigung specieller Vaterlandsliebe mit vorurtheilsfreier allgemeiner Humanität sind diese Männer von selbst Diener und Vorkämpfer einer Sache geworden von der unter ihres Gleichen früher kaum eine Ahnung zu finden war. Sie haben aufgehört specielle Orientalen im alten Sinne zu sein, sie haben modernes europäisches Bewusstsein in sich aufgenommen und sind ergriffen von dem guten Geiste des Westens, dem Geiste der Aufklärung und des Fortschrittes ohne Schwindel und Ueberstürzung, der das Morgenland allmählich aus seiner Gesunkenheit erheben und einer schönern Zukunft entgegenführen muss. Denn jener »reine Osten« mit der »Patriarchenluft« den Goethe als Symbol an den Eingang seines westöstlichen Diwans stellt, — wenn er je im Sinne des Dichters ideale Wirklichkeit gewesen ist, so hat er doch für die Culturarbeit des ehernen Geschlechtes der Gegenwart eben so wenig vorbildliche Bedeutung wie alle rückwärts liegenden Ideale für höhere Entwicklungsperioden.

Die Verbindung in welcher die nordamerikanische Mission unter Dr. Thomson und Dr. Van Dyck mit jenen Männern steht zeigt sich in ihrer wohlthätigen Wirksamkeit hauptsächlich auf zwei Punkten: erstens in der Thätigkeit der Missionspresse, deren theils von Occidentalen, theils von Orientalen herrührende Erzeugnisse, alle in der Landessprache, nicht bloss religiösen und kirchlichen Zwecken, sondern auch allgemeinen Bildungs- und Unterrichtsbedürfnissen der Eingebornen ohne alle Engherzigkeit dienen; zweitens in der nach westlichen Mustern im J. 1847 gestifteten syrischen Gesellschaft der Wissenschaften, deren Begründer und erste Präsidenten Dr. Thomson und sein College Dr. Eli Smith waren (s. Zeitschrift der deutschen morgenl. Gesellschaft, II, S. 378—388). Durch Hemmungen von aussen, durch häufige Abwesenheit mehrerer thätiger Mitglieder und zuletzt durch Smith's Tod im Januar 1857 wurden die Arbeiten der Gesellschaft gelähmt und die Sitzungen hörten endlich ganz auf; nach den letzten Nachrichten jedoch wartete Smith's Nach-

folger, Dr. Van Dyck, nur auf Dr. Thomson's Rückkehr aus Amerika, um dann im Verein mit ihm die Gesellschaft neu zu beleben.

[5] Von den ihr vorgelegten oder in ihr vorgetragenen Aufsätzen ist bis jetzt ein in der Missionspresse 1852 gedrucktes Bändchen in gr. 8 erschienen, unter dem Titel: الجزء الاول من اعمال الجمعية السورية, der erste Theil der Arbeiten der syrischen Gesellschaft. Derselbe ist eingeleitet durch das Mitgliederverzeichniss (10 Directions- und Verwaltungsbeamte, mit ihnen zusammengenommen '42 einheimische und ausserdem 9 correspondirende Mitglieder), den Bericht des Verwaltungs-Comité's über den Zustand der Gesellschaft, die Gesellschaftsstatuten und die Rede des Präsidenten Eli Smith bei der Jahressitzung 1852. Die Aufsätze dieses ersten Theiles bringen für uns grösstentheils nichts Neues, sind aber für die Landeskinder, zu deren Einführung in den Kreis unserer Kenntnisse und Anschauungen wohl berechnet. Denn nach § 2. der Statuten ist einer der Zwecke der Gesellschaft »Anregung des Interesse für Wissenschaften und nützliche Kenntnisse im Allgemeinen, abgesehen von politischen Händeln und religiösen Streitigkeiten, mit denen die Gesellschaft nichts zu thun hat«, und deswegen hielt sie ausser ihren geschlossenen Sitzungen auch öffentliche Vorlesungen für Zuhörer aus allen Ständen. Noch im August 1852 schrieb mir Dr. Smith: »Vergangenen Winter waren unsere ordentlichen Versammlungen etwas schwach besucht, dagegen zogen die öffentlichen Vorlesungen weit mehr Zuhörer an als früher«. Unmittelbar darauf aber folgt was im Morgenlande leider nie ausbleibt wo es nach der Väter Weise hergeht: »Zwei andere, von den Griechen und Katholiken uns entgegengesetzte Gesellschaften haben uns einige unserer Mitglieder entzogen; denn obgleich die unsrige rein wissenschaftlich ist und religiöse Controversen durch ihre Statuten ausschliesst, so besorgt man doch dass sie eine dem Protestantismus günstige Tendenz verfolgen könne«. Ist es nach solchen sich stets und überall wiederholenden Erfahrungen zu verwundern, wenn die aufgeklärten syrischen Patrioten keinen grössern Feind kennen und nichts nachdrücklicher bekämpfen als diesen unseligen Geist nationaler und kirchlicher Absonderung, der in seiner dumpfen Beschränkt-

heit auch den reinsten und edelsten Bestrebungen zur Hebung des Landes von innen heraus verdächtigend, verdammend und hemmend entgegentritt?

Doch wo das Bedürfniss förderlichen geistigen Gebens und [6] Empfangens einmal so mächtig geworden ist wie dort, da bahnt es sich, zumal von angelsächsischer und nordamerikanischer Beharrlichkeit unterstützt, auch durch Hindernisse seinen Weg. Und so hat man auch für die, wie es scheint, noch nicht wieder in Gang gekommene exoterische Wirksamkeit der syrischen Gesellschaft einen Ersatz ausgemittelt. Im ersten Viertel dieses Jahres erhielten wir eine englische und arabische Ankündigung von wenigstens 14 in der Kapelle der amerikanischen Mission abwechselnd in englischer, arabischer und französischer Sprache zu haltenden Gratisvorlesungen über literarische und wissenschaftliche Gegenstände, von einem theils aus Amerikanern und Europäern, theils aus Eingebornen bestehenden Comité. Die erste englische Vorlesung, von Dr. Van Dyck, sollte über die Verbindung der Wissenschaft mit der geoffenbarten Religion, die erste arabische, von Boṭrus Bistânî, über den gegenwärtigen Zustand der Literatur unter den Arabern handeln. An der Spitze des zu diesem Behufe zusammengetretenen Comité's stehen die beiden Generalconsuln von England und Nordamerika, Herr Moore und Herr Johnson, als Präsident und als Ehrensecretär; die drei einheimischen Mitglieder sind die Herren Michael Mudauwar, Boṭrus Bistânî, beide Mitglieder der syrischen Gesellschaft der Wissenschaften, und Chalîl el-Chûrî, der Redacteur der sofort näher zu besprechenden arabischen Zeitung. Auch in der Ankündigung dieser Vorlesungen findet sich die ausdrückliche Bestimmung dass sie Politik und religiöse Glaubenssätze schlechthin ausschliessen.

Aber alle diese Hebel der Volksbildung wirken ihrer Natur nach doch nur sehr allmählich und in engerem Kreise. Darum hat sich ihnen seit Anfang vorigen Jahres ein rascher arbeitendes, weiter aus- und tiefer eingreifendes journalistisches Schwungrad zugesellt, ein von der türkischen Regierung concessionirtes Wochenblatt, genannt Ḥadîḳat el achbâr, der Garten der Nachrichten, — die erste von einem Privatmanne unternommene und geleitete arabische Zeitung des Morgenlandes. Der Herausgeber

›dacteur, ein noch junger Mann, ist der schon erwähnte
el Chûrî, d. h. wörtlich: Chalîl der Pfarrer; letzteres Wort
r, wie er mir selbst zur Berichtigung einer frühern An-
:hrieb, keine Standes- und Amtsbezeichnung, sondern ein
seit 130 Jahren in seiner Familie erblicher Beiname; auch
nicht, wie bei jener Gelegenheit [7] gesagt wurde, ein
t, d. h. unirter Grieche, sondern gehört der orthodoxen
ischen Kirche an. Seine literarische Befähigung zur Redac-
nes Journals hat er durch eine im J. 1857 bei der amerika-
ı Mission gedruckte Sammlung eigener arabischer Gedichte
a bewährt. Den besten Berather und Helfer bei seinem
ıehmen aber hat er in dem oben genannten Handelsherrn
:l Mudauwar, Secretär und Dolmetscher bei dem franzö-
ı Generalconsulat in Beirut. Wie dieser hochherzige, fein-
ete und welterfahrene Mann, den wir auf seinen Handels-
auch bisweilen hier in Leipzig zu sehen Gelegenheit
allen wissenschaftlichen und gemeinnützigen Bestrebungen
em Vaterlande Schutz und Förderung angedeihen lässt, so
auch zu dieser Zeitung, für welche eine eigene Druckerei
ichtet werden musste, die Hälfte des Anlage- und Betriebs-
s hergegeben, und wir glauben, wenn nicht seine Feder,
alls seinen Geist und seine Ideen in mehrern Artikeln
des ersten Jahrganges wiederzuerkennen. Ausserdem
ır Herausgeber die geschicktesten Männer an verschiedenen
Syriens zu Mitarbeitern und Correspondenten, und es kann
fehlen dass dieser Kreis sich mit dem Vertriebsbereiche
itung immer mehr erweitert.

[achdem der Prospect der Ḥadîḳa in der zweiten Hälfte des
7 versendet worden war (in Text und Uebersetzung mit-
lt in der Zeitschrift der deutschen morgenländischen Ge-
ıaft, XII, S. 330 flg.), erschien die erste Nummer am 1. Jan.
n einem Bogen grossen Formats, und von da ab jede Woche
ıässig ein Stück, seit der fünften Nummer allemal vom
bend datirt. An der Spitze steht in Holzschnitt, mit einem
e umgeben und mit einem Sterne darüber, der Name
at el achbâr; darunter in Drucklettern: Journal für Civili-
, Wissenschaft, Handel und Geschichte; zur rechten Seite
itels Angabe des Druckortes, der Druckerei, des jährlichen,

durch Vorausbezahlung zu entrichtenden Abonnementsbetrages (für Beirut und den Libanon 120 Piaster = 8 Thlr., nach allen andern Orten mit Zuschlag der Versendungskosten 144 Piaster = 9 Thlr. 18 Gr.) und des Betrags der Insertionsgebühren; zur linken Seite des Titels die Adressen der Subscriptions-Bureau's in Beirut Damaskus, Ḥaleb, Bagdad, Alexandrien und Kairo. Jede Nummer ist sowohl nach muhammedanischer als [8] nach christlicher Zeitrechnung datirt, entsprechend der Bestimmung des Blattes für beide Hauptconfessionen. Der in gespaltenen Columnen gedruckte Text zerfällt in folgende Hauptabtheilungen, von denen die drei ersten immer, gewöhnlich auch die beiden letzten mit besondern in Holz geschnittenen Ueberschriften versehen sind: 1) Inländische Begebenheiten, 2) Ausländische Begebenheiten, 3) Miscellen, 4) Handelsnachrichten, wozu bisweilen noch ein besonderes Beiblatt mit Preiscourants und Courszetteln kommt, 5) Amtliche und Privat-Anzeigen. Vor der ersten Abtheilung steht hier und da noch ein Notabene für die Herrn Abonnenten; von Nr. 13 bis Nr. 19 aber erscheint an erster Stelle theilweise, von Nr. 20 an als خلاصة سياسية, Politische Quintessenz, durchgängig ein aus Beirut datirter Leitartikel, politische Uebersichten oder Betrachtungen über Zeitereignisse oder Zeitfragen enthaltend. Die inländischen Nachrichten sind aus unmittelbarer Wahrnehmung und Erfahrung, aus Localberichten, Correspondenzen und den türkischen und aegyptischen Regierungszeitungen, die ausländischen aus den vorzüglichsten französischen, englischen und italienischen, mittelbar auch aus andern europäischen Blättern geschöpft.

Grosse Mannigfaltigkeit herrscht in der dritten Abtheilung. Hier scheint dem Herausgeber als leitender Grundsatz vorzuschweben: »Wer Vieles bringt, wird Vielen Etwas bringen« und daneben das: Omne tulit punctum qui miscuit utile dulci. Bunt durch einander stehen hier nicht nur literarische, wissenschaftliche, geschichtliche, industrielle und commercielle Notizen und grössere Artikel, Aufsätze zur Belehrung für Jedermann, zur Beförderung der Aufklärung und Sittlichkeit u. dgl., sondern auch Unterhaltendes und Belustigendes aller Art, Anecdoten und Schnurren (darunter für uns manche alte Bekannte aus Europa), und unter besondern Ueberschriften längere, durch

mehrere Nummern fortlaufende Erzählungen und Novellen aus dem Französischen, wie ليلة عرس, eine Brautnacht, رواية المركيز دى فونتانج, Geschichte des Marquis de Fontange, رواية الجرجسين, Geschichte von den beiden Georgen; daneben aber auch für den altconservativen orientalischen Geschmack die Legende von den Siebenschläfern nach muhammedanischer Ueberlieferung, mit den eingelegten Worten der bezüglichen Erzählung in der 18. Sure des Korans, eingesendet [9] von Herrn Anton Ḥasan, einem gebornen Aegypter, jetzt Professor des Arabischen an der polytechnischen Schule in Wien; ferner eine Ritter- und Räubergeschichte im Geschmack und Stil des Antar-Romans und der Tausend und Einen Nacht, betitelt: die Erzählung von el Barrâḳ Ibn Rauhân. Wer ein so gemischtes Publicum vor sich hat wie Herr Chalîl, muss allerdings, zumal im Anfange, den sehr verschiedenartigen Bedürfnissen und Forderungen desselben manche Zugeständnisse machen; auch darf man, um billig zu sein, nicht vergessen dass das erste Erscheinen der Zeitung mit der in ihr selbst vielfach beklagten, aus Amerika und Europa bis in das Morgenland vorgedrungenen grossen Geld- und Handelskrisis zusammentraf, dass die Gesammtzahl der Abonnenten im März 1858 noch nicht einmal 400 erreichte, und dass schon dieser Kampf um die Existenz manche beengende Rücksicht auferlegt haben, vielleicht noch auferlegen mag. Doch ist zu hoffen dass es Herrn Chalîl mit der Zeit möglich werden wird auch in der Auswahl der Stücke dieses Feuilletons als Geschmacksreformator aufzutreten und z. B. ebenso die fade Milchspeise altorientalischer Sagen und Mährchen, als andererseits den ungesunden Abhub der europäischen Scandal-Chronik, die nervenkitzelnde Schauer-Romantik französischer Mordgeschichten und andere dergleichen Auswüchse der westländischen Civilisation als Reiz- und Zugmittel zu verschmähen. Einen sehr ernsten Gegensatz zu solchen Dingen bildet, ebenfalls unter besonderer Ueberschrift, eine arabische Uebersetzung des aus der Constantinopeler Staatsdruckerei hervorgegangenen neuen türkischen Criminalgesetzbuches. Von besonderem Interesse sind für uns die Nachrichten von dem allmählichen Eindringen höherer europäischer Lebensbedürfnisse und Kunstgenüsse in die morgenländische Gesell-

schaft, wie in Nr. 24 die Beschreibung eines arabischen Schauspiels in der Volkssprache, dabei aber in Versen verfasst von Nicola Effendi el Naḳḳâś und am 14. Juni vergangenen Jahres im Hause seines Bruders, Chalîl el Naḳḳâś, ersten Rechnungsbeamten der ottomanischen Bank in Beirut, aufgeführt vor dem Director und Vicedirector der Bank, den westländischen Consuln, vielen fremden Herren und Damen und den angesehensten Eingebornen, eröffnet von dem Dichter selbst mit einem Prolog der durch ein von den Schauspielern mit arabischer Musikbegleitung gesungenes Gebet für den Sultan [10] beschlossen wurde. Ueberhaupt tritt in diesem Kreise überall das Bestreben hervor, der Person des Staatsoberhauptes und seiner Regierung Ehrerbietung und Ergebenheit zu bezeigen. So wird gleich die erste Nummer der Ḥadîḳa mit einem in Reimprosa geschriebenen Lobe Gottes und des Sultans und einem Danke an seine Regierung für die dem Unternehmen zugewendete Gunst eröffnet; Nr. 5 bringt ein Lobgedicht auf den Sultan von dem gelehrten Śeich Nâṣîf el Jaziǵi, welches mit seinem auf Kosten Herrn Mudauwar's gedruckten Maḳâmenwerke Sr. Majestät überreicht wurde; ja die äusserst loyale und ceremoniöse Art, in der immer von den Spitzen der osmanischen Staatsregierung gesprochen wird, geht durch Beibehaltung muhammedanischer Ausdrücke und Redeformen bisweilen eigentlich über den christlichen Standpunkt hinaus, wie wenn Sultan ʿAbdulmeǵîd auf gut islamisch خليفة الله الاعظم, der höchste Stellvertreter Gottes, titulirt wird. — Andere Notizen in Nr. 48 und 60 zeigen uns die ersten Versuche, europäische Musik in Syrien einzuführen. Es haben sich nämlich zwanzig junge Leute in Ḥaleb unter der Leitung des Herrn Michael Mûsâ Śidjâḳ auf den Gebrauch europäischer musikalischer Instrumente eingeübt, und um dieser Neuerung bei orientalischen Ohren leichtern Eingang zu verschaffen, hat der Director zunächst 320 landesübliche Musikstücke mit arabischem und türkischem Gesangstext für jene Instrumente eingerichtet.

Im Allgemeinen erklärt Herr Chalîl, dass er nicht nur Beiträge für diese Abtheilung seiner Zeitung aus den Westländern dankbar annehmen, sondern auch die Wünsche seiner europäischen Interessenten in Beziehung auf wissenschaftliche und andere Notizen so viel als möglich berücksichtigen werde; wie

er denn auch wirklich auf meine Veranlassung in Nr. 32 eine Uebersicht von dem Bestande der Bibliothek der syrischen Gesellschaft nach den Sprachen und Wissenschaften, mit Hervorhebung einzelner ausgezeichneter Werke, gegeben hat.

Ehe wir die Miscellen verlassen, können wir nicht umhin noch eines darin erscheinenden Curiosums zu gedenken, welches durch das Hervortreten der im Morgenlande sonst so sehr aus der Oeffentlichkeit zurückgedrängten Frauen einen ganz eigenthümlichen Reiz gewinnt. In Nr. 30 hatte die Redaction sich den Scherz erlaubt, unter der Ueberschrift: »Erfindung [11] eines neuen Telegraphen« Folgendes drucken zu lassen: »Wenn du eine Nachricht zur Kenntniss aller Welt bringen oder sie in möglichst kurzer Zeit an einen andern Ort befördern willst, so stelle eine Schaar Weiber in einer Reihe auf, tritt zu der ersten von ihnen, sage ihr die Worte, auf die es dir ankommt, in's Ohr, empfiehl ihr dieselben geheim zu halten, und zieh dich dann zurück: du wirst sehen, dass die Nachricht in weniger als einem Augenblicke von einer Gegend in die andere verbreitet ist«. Die Folge dieses Muthwillens sehen wir in einem Artikel des nächsten Stückes, der sich sofort durch die Ueberschrift als eine »Bitte um freundliche Vergebung« ankündigt. Es heisst da in Beziehung auf jenen Scherz: »Er hat in Syrien von einem Ende bis zum andern einen Sturm heraufbeschworen, und die Stimme jenes ganzen geehrten Geschlechtes hat sich auf Veranlassung davon gegen uns erhoben, besonders die der Damen unserer Stadt (Beirut). Ja die Sache wurde so schlimm, dass es zu einer Volksbewegung und zu einem allgemeinen Aufstande gegen unsere Zeitung und ihren Redacteur kam. Von Seiten der Frauen der Stadt Tarabolus (Tripolis) ging ein ingrimmiges Anklageschreiben gegen uns an die Damen von Beirut ein. Da wir selbst dieses Schreiben sehr geistreich finden, so theilen wir es nachstehend mit. Wir bitten Gott, uns ferner vor solchen Federverirrungen und Fehltritten zu behüten. Wir fühlen uns ausser Stande, den Unwillen des ganzen schönen Geschlechtes zu ertragen, dessen erhabenes Haupt mehr als einmal sogar mit der Königskrone geschmückt gewesen ist; und in der Hoffnung auf die weibliche Milde und ohne uns auf Beibringung irgend eines Urtheils über den beregten Gegenstand aus der Physiologie oder aus der

schönen Literatur einzulassen, bitten wir hier vor ganz Syrien die hochgeehrten Damen insgesammt in aller Demuth um Nachsicht und Verzeihung, wobei wir zu ihrer Kenntniss bringen, dass wir jenen Gedanken keineswegs aus uns selbst geschöpft, sondern dem englischen Journale »Der Bote von Europa« vom 12. Juni, S. 381, entlehnt haben. Dieses Journal wird in der Stadt London gedruckt, wo nicht nur die Civilisation auf der höchsten Stufe steht, sondern auch jene erhabene Frau thront, welche die Zügel der Welt in ihren Händen hält. Wenn nun also wir von der Instanz freizusprechen sind, so mögen die Damen ihre Anklage gegen den Redacteur jenes Journals richten und die Frauen von Europa [12] gegen ihn aufrufen, damit diese ihm »die schmerzliche Pein« [Ausdruck des Korans] schmecken lassen. Vielleicht bringen wir durch diese Feststellung des Thatsächlichen auch einige als Ankläger gegen uns aufgetretene, vielseitig gebildete junge Herren auf andere Gedanken, die schon damit umgingen, diesen Scherz als eine ihnen gebotene Gelegenheit zu stachliger Kritik gegen uns auszubeuten, unter dem Vorgeben, wir hätten dabei eine persönliche Absicht oder einen besondern Zweck gehabt«. — Doch das nun folgende Schreiben der tripolitanischen Ekklesiazusen müssen wir, im Gefühle unseres Unvermögens diese blumige ḥarirische Reimprosa würdig wiederzugeben, unserem Rückert oder einem seiner Geistesverwandten zur Verdeutschung überlassen.

Auch die letzte Abtheilung des Zeitungstextes, bestehend aus Consulats-, Gerichts-, Concurs-, Auctions-, Lotterie-, Dampfschifffahrts- und andern öffentlichen und Privat-Anzeigen, ein paarmal neben dem Arabischen auch in französischer und englischer Sprache, gewährt interessante Einblicke in das Leben und Treiben einer schon zur Hälfte europäisirten morgenländischen Stadt, wo neben den sesshaften Occidentalen — unter ihnen ein deutscher Buchbinder Rosenzweig in Nr. 34 — auch schon die speculativen Zugvögel aus Europa, die Sprachlehrer, die philanthropischen Wanderärzte und andere dergleichen Beglücker des Menschengeschlechts nicht fehlen. Haben diese Anzeigen nur im Ganzen Interesse für uns, so verdienen die Ankündigungen von Neuigkeiten der arabischen Literatur, die aus den zwei Beiruter Druckpressen in immer grösserer Anzahl

hervorgehen, auch einzeln genommen unsere Aufmerksamkeit. So giebt Nr. 5 eine Titel- und Preisliste der wissenschaftlichen Erzeugnisse der amerikanischen Missionsdruckerei; in Nr. 17 ist ein Werk von Ibrahim Effendi, Oberarzt der türkischen Truppen in Beirut, angezeigt: Ueber die Grundlehren der Physik, Astronomie, Anthropologie und Medicin; in Nr. 31 Beschreibung einer Reise durch einen Theil von Süd- und West-Europa, von Selîm Bisteris; in Nr. 32 eine Geschichte des Lebens und der Werke der ältesten arabischen Dichter in alphabetisch geordneten Artikeln, mit Proben aus ihren Dichtungen, von Iskender Aga Abgarius, ebenfalls einem Militärarzte in Beirut; in Nr. 45 eine Belehrung über Empfängniss, Schwangerschaft und Geburt, von dem schon genannten Ibrahim Effendi; Nr. 63 [13] bringt die Einladung zur Subscription auf ein Lexikon arabischer und fremder in das Arabische aufgenommener Kunstwörter von Ṭannûs el Śidjâḳ und Jûsuf Beśârah, mit einer Probe davon. Aber auch Ausgaben arabischer Werke von europäischen Orientalisten werden hier neuerdings, bis jetzt jedoch, wie es scheint, nur nach fremder Mittheilung, dem orientalischen Publicum vorgeführt, — eine Aufforderung einerseits an die Verleger solcher Werke, nun auch das Morgenland in den Kreis ihrer Berechnung zu ziehen und auf Vertreibung ihrer bezüglichen Verlagsartikel dorthin Bedacht zu nehmen; andererseits aber auch an die europäischen Herausgeber, alle ihre Kräfte aufzubieten, um die scharfe Kritik des sprachgelehrten Orients glücklich zu bestehen. Bis jetzt, d. h. bis zum 70. Stück, sind zwei in Europa gedruckte arabische Werke zur Anzeige gelangt: in Nr. 65 und 66 die جرزة الحاطب, eine Sammlung kleiner philologischer Abhandlungen aus der Leidener Bibliothek von Prof. Wright in Dublin, Leiden (in der Ḥadîḳah steht falsch »Dublin«) 1859, und in Nr. 67 der erste Theil von Prof. Friedrich (nicht »Wilhelm«) Dieterici's Ausgabe des Diwan von Mutanabbî mit Wâḥidî's Commentar, Berlin 1858; wobei ich nur zu bemerken habe, dass der Berichterstatter selbst übel berichtet gewesen ist, wenn er mir eine »Aufsicht« über den Druck dieses Werkes zuschreibt, bei dem ich völlig unbetheiligt bin.

Als Anhang endlich kommt in den vier letzten halben Foliocolumnen einiger Stücke noch ein besonders paginirtes älteres

arabisches Geschichtswerk in einzelnen Lieferungen hinzu, welche abgeschnitten und zu einem besondern Buche vereinigt werden können. Die 2. Nummer eröffnete diesen durch den Prospect angekündigten Anhang wohl etwas übereilt mit einem Auszuge aus Ibn Śiḥnah's Abriss der allgemeinen Geschichte, روضة المناظر في علم الاوائل والاواخر, bei Ḥâǵî Chalfah Nr. 6601 als روض المناظر), vom Aufkommen der Selǵuken-Dynastie im 5. Jahrhunderte der Hiǵrah bis zum Ende des Werkes im 10. Jahrh. d. H. So heisst es im Eingange des Auszuges. Da aber Ibn Śiḥnah schon 815 d. H. gestorben ist, so bezieht sich die letztere Zeitangabe wahrscheinlich auf die von Ḥâǵî Chalfah erwähnte Fortsetzung des Werkes von dem Ḳâḍî Muḥibbeddîn. Für den grössten Theil der Zeitungsleser mochte jedoch diese magere und trocken stilisirte Chronik, ungeachtet [14] der Beziehung mancher von ihr erzählten Thatsachen auf Syrien, kein rechtes Interesse haben, und so brach der Auszug nach drei Fortsetzungen in Nr. 15, 19 und 21 mit dem J. 536 d. H. ab, und in Nr. 27 begann ein anderes, hauptsächlich auf Syrien bezügliches und angenehmer zu lesendes Werk: Abu Śâmah's Geschichte der Regierungen Nûreddîn's und Ṣalâḥeddîn's (كتاب الروضتين في اخبار الدولتين, bei Ḥâǵî Chalfah unter Nr. 546 als ازهار الروضتين aufgeführt). Der Bearbeiter und Herausgeber dieses Werkes ist, wie auch der Titel sagt, Dr. Behrnauer, Amanuensis an der Hofbibliothek und akademischer Docent in Wien, und es werden davon ausser den für die Zeitung nöthigen Abzügen 500 Exemplare zum Sonderverkauf gedruckt.

Nachdem wir auf diese Weise den allgemeinen Inhalt der Zeitung durchgemustert haben, bleibt uns noch übrig, durch Vorführung einiger längern charakteristischen Stücke aus derselben ihre allgemeine Haltung, ihre leitenden Gesichtspunkte und höchsten Ziele näher zu bezeichnen. Wir entnehmen dazu vorerst dem Leitartikel in Nr. 31 eine Erklärung die über den Standpunkt unseres Blattes in der syrischen Civilisationsfrage volles Licht verbreitet.

»Es fehlt den Ländern wie den Menschen nicht an lobpreisenden Freunden, andererseits nicht an verleumdenden Feinden. Man kann das auch nicht verwunderlich finden, denn

die auf verschiedenen Stufen der Einsicht und Urtheilsfähigkeit stehende grosse Menge ist, einige Grundsätze von unmittelbarer Gewissheit ausgenommen, über keine einzige Wahrheit einig. Auch ist es bekannt, dass das Wesen jedes Dinges, je nach der Seite welche man bei dessen Betrachtung in's Auge fasst, sich gewöhnlich verschieden darstellt. Wollten wir z. B. die Chinarinde nur von Seiten ihres Geschmackes und ihrer ausserordentlichen Bitterkeit betrachten, so würde sie nach unserer Meinung unter die am tiefsten stehenden vegetabilischen Stoffe, die Gott geschaffen hat, zu setzen sein, und wir müssten sie, wie alles widerlich Schmeckende, von uns werfen. Erst wenn wir sie von Seiten des Nutzens betrachten, den sie in mehrern Krankheiten leistet, verzeihen wir ihr das Abstossende ihres Geschmackes und zählen sie zu den segensreichsten Stoffen, zu deren Entdeckung die Gnade Gottes geführt hat. Und so urtheilen manchmal zwei Menschen über einen und denselben [15] Gegenstand verschieden nicht weil die Ergründung seiner wahren Beschaffenheit unmöglich wäre, sondern weil die Betrachtung desselben von verschiedenen Standpunkten ausgegangen und das Urtheil des Einen nach derjenigen Seite gebildet ist, welche sich der Betrachtung des Andern vielleicht ganz entzogen hat. — Wenn dies nun fest steht, sagen wir weiter: Wer dieses unser Land so betrachtet, dass er es hinsichtlich der allgemeinen Civilisation und des materiellen und geistigen Zustandes mit den Ländern von Europa zusammenstellt, der kann nicht leugnen, dass die Möglichkeit einer solchen Zusammenstellung immer noch von der vollen Verwirklichung mehrerer Civilisationsmittel abhängt, von denen ein Theil schon in Wirksamkeit getreten, ein anderer wenigstens im Entwurfe vorhanden ist, die aber doch noch nicht in der Vollständigkeit vorhanden sind, welche nöthig wäre um unserem Lande die Stellung zu geben, die ihm in der modernen civilisirten Welt gebührt. Wer indessen dieses Land ohne Voreingenommenheit und mit vergleichendem Rückblick auf den Zustand ansieht, in welchem es sich noch vor einem Menschenalter befand, wird sich überzeugen, dass es auf der Bahn der Civilisation schon grosse Fortschritte gemacht und die Gnade Sr. Majestät unsers Kaisers, dem Gott Kraft verleihen möge, durch ihre Weisheit eine Menge auf die geistige Bildung bezüglicher

Schwierigkeiten beseitigt hat, die lange eine Scheidewand zwischen dem Lichte und den Augen des gemeinen Mannes bildeten und die Bestrebungen der Gutgesinnten in den meisten Theilen des Landes vereitelten. Wir wollen es nicht versuchen, unsern Gegenstand noch mehr in's Licht zu setzen, wegen der Eigenthümlichkeit aller solcher Aufhellungen, in der Seele derer, welche sich nach den vergangenen Zeiten zurücksehnen und von der Weiterentwicklung der Gegenwart, in der sie selbst leben, kaum eine Vorstellung haben, unangenehme Empfindungen zu erwecken; sondern wir begnügen uns damit, die Gedanken der Leser unseres Blattes auf den Grad der Verbesserung hinzulenken, welche, seitdem die Sonne der gegenwärtigen glückseligen Regierung über diesem Lande scheint, in den Gesinnungen und dem Charakter des syrischen Volkes eingetreten ist. — Es ist an und für sich klar und bedarf keines Nachweises, dass die erste — um von dem geoffenbarten göttlichen Gesetze gar nicht zu reden — schon von der Natur aufgestellte Bedingung des Gedeihens [16] und Wohlbefindens aller Menschen, die ein des Höheraufsteigens auf der Leiter menschlicher Vollkommenheit fähiges Volk bilden wollen, eine starke, aufrichtige, alles beherrschende Liebe zur Heimat ist. Damit meinen wir aber nicht, dass man bloss seine Geburtsstadt oder die sie umgebenden Baum- und Blumengärten oder die dem öffentlichen Verkehr geöffneten Gassen und Strassen lieben soll; denn diese auf die materiellen Gegenstände gerichtete Liebe hat der Fremde mit dem Eingebornen gemein, und sie ist oft wohl auch eine Folge der Liebe zu den Heimatsgenossen, wie dies unser berühmter Dichter, Śeich Nâṣîf el Jaziǵi, trefflich in folgenden Worten ausgedrückt hat:

> »Wir lieben die Kinder und Insassen unsers Landes, und selbst zu denjenigen von ihnen, welche etwas Abstossendes und Furcht Einflössendes haben, fassen wir durch Gewöhnung eine Art Zuneigung. So reisst uns ja auch nicht die Liebe zu den Frauensänften, sondern die Liebe zu den durch die Sänftenvorhänge Verhüllten hin«.

Wohl fühlt sich auch der Fremde von den Reizen eines Landes angezogen; er sehnt sich nach ihm zurück und besingt seine Schönheit und Herrlichkeit wohl gar in Liedern; aber diese Liebe,

wenn man sein Gefühl so nennen darf, vermag ihn gewiss nicht zur Ertragung der geringsten Beschwerde im Interesse des geistigen Wohles jenes Landes zu begeistern, während diejenigen, welche ihre Heimat wahrhaft lieben, sich nicht bedenken, derselben sogar Blut und Leben zum Opfer zu bringen, wie dies die Geschichte der alten Römer und unzweifelhafte Beispiele in den europäischen Ländern beweisen. Schon das ist Zeugniss genug für die Wirklichkeit dieses edeln Gefühls, dass wir dasselbe in einer Stärke empfinden, die jeden menschlichen Widerstand überwindet. Aber bei der Empfänglichkeit des Menschen für schlimme Einwirkungen von aussen und demzufolge für Ausartung des Herzens und der Neigungen, ist über jenes Gefühl im Morgenlande gar bald etwas gekommen, wodurch es in der That ertödtet und einem Gefühle anderer Art aufgeopfert worden ist. Dies ist der blinde National-, Secten- und Parteieifer, eine Leidenschaft, welche den grössten und besten Theil der menschlichen Neigungen ausrottet und im Herzen des Menschen einen furchtbaren Hass gegen alle die [17] erzeugt, welche die von seinem Vater und Grossvater ererbten Ansichten und Meinungen nicht mit ihm theilen; ja er betrachtet sich dann selbst als Gottes Sachwalter auf Erden, der im ausschliesslichen Besitze der göttlichen Wahrheit sei, und wünscht von Grund seines Herzens, es möchten alle, die in der Religion nicht mit ihm übereinstimmen, nur e i n e n Kopf haben, dass er diesen dann mit e i n e m Schlage seiner glaubenseifrigen Hand abhauen könnte. So zieht er den Allerhöchsten in seine eigenen irdischen Streitigkeiten hinein, in dem Wahne, Gott habe in die Hand des ohnmächtigen Geschöpfes das Recht gelegt, für seinen Schöpfer Rache zu nehmen, und Der, welcher mit seiner Rechten den Himmel zur Erde niederbeugen kann, bedürfe zu seiner Hülfe der Hand des Menschen. Dieses Gefühl nun unterdrückte ehedem in diesem Lande alle andern menschlichen Neigungen, und es kam damit so weit, dass »Gottes Land« zuletzt so viel bedeutete als: ein grosser Kerker zur Peinigung der Menschen wegen Religionen und Glaubensmeinungen. Jedermann betrachtete sich als einen von Gott zur Vernichtung seiner eigenen Geschöpfe bestellten Krieger.

So hässlich nun aber auch diese Eigenschaft an sich und in ihren Folgen war, so ziemt es sich doch nicht unsere Voreltern

deswegen zu schmähen; denn es fehlte ihnen gerade das speciellste der gewöhnlichen Mittel zur Belehrung der grossen Menge. Sie hatten, könnte man sagen, zur Aufnahme der Strahlen des göttlichen Lichtes in ihr Inneres nur ein kleines Fensterlein, durch welches bloss ein gewisser Strahl in bestimmtem Masse eindringen konnte, und die Erkenntnisse derer, welche ihr Licht durch dieses Fensterlein erhielten, erhoben sich daher nicht über das was mit dem Gehorsam und der schuldigen Ehrerbietung gegen einige Menschen und dem Hasse gegen das menschliche Geschlecht im Allgemeinen vereinbar ist.

Ob man nun gleich meinte, dieses Gefühl sei bei den Orientalen dermassen eingewurzelt, dass man durchaus auf keine Möglichkeit seiner Ausrottung oder auf einen Fortschritt zum Bessern hoffen könne, so sehen wir nun doch, dass es verschwunden und durch die von dem kaiserlichen Thronhimmel ausgehenden Weisheitsstrahlen verzehrt, an seine Stelle aber die Vaterlandsliebe getreten ist, die alle Menschen umfasst und [18] alle Landesgenossen auf gleiche Weise in ihren Schooss aufnimmt.[1]) Man sagt nun nicht mehr: der ist von dieser, der von jener Religion, sondern: sie gehören beide zu den Landeskindern, zum morgenländischen Stamme und zu den Menschen, die wir, ohne uns an ihre besondern Meinungen zu kehren, durchaus verpflichtet sind zu lieben.

Aus der Betrachtung dieser Hauptverbesserung im Charakter des syrischen Volkes erhellt klärlich, dass das Fortschreiten auf der Bahn der Civilisation für Syrien keineswegs schon abgeschlossen ist, und dass es durch die hochherzigen Bestrebungen seines erlauchten obersten Verwaltungsbeamten sich gewiss noch zu dem einem solchen Lande gebührenden Range aufschwingen wird. Mögen also die thörichten Schwätzer ihren Zungen

---

[1]) In der Urschrift mit einem eigenthümlichen Bilde: und alle Landesgenossen auf eine für die Gesammtheit gleiche Weise mit ihrer ruhigen Wogenmasse umfängt, ويستغرق بلجّته الهادية كلّ بنى البلاد على حدّ متساوٍ فى الجميع. Ueber على حدّ s. Zeitschrift der D. M. G. Bd. V, S. 65 Anm.

Schweigen auferlegen und mögen diese Leute die Früchte der kaiserlichen Pflanzungen in Ruhe erwarten. Wir aber bitten Gott, sein Werk zu vollenden, die Geister zu erleuchten und uns auf den Richtweg des guten und gedeihlichen Fortschritts zu geleiten; denn er ist allmächtig«.

Hieran schliesse ich eine dem Inhalte nach verwandte Stelle aus dem Leitartikel in Nr. 29, aus der wir zugleich sehen, dass die neue Zeitung, wie zu erwarten war, auch ihre Gegner und Feinde gefunden hat.

»Das wodurch jedes Volk auf der Bahn der Civilisation und der Stufenleiter der Cultur und in der wachsenden Ausbildung gemeinnützìger Anstalten und Einrichtungen gefördert wird, ist bekanntlich Einigung der Individuen in guten Grundsätzen ohne Rücksicht auf etwas Persönliches oder irgend ein anderes Interesse. Wer die Dinge mit eigenen Augen ansieht, der nimmt wahr, dass die civilisirten Völker nur dadurch zu ihrer Höhe aufgestiegen sind, dass ihre Individuen durch materielle Mittel oder andere Erleichterungen einander unter die Arme gegriffen haben, und der erkennt auch, dass unser Land [19] in seinem Fortschreiten durch sehr grosse Hindernisse aufgehalten worden ist, die es ihm jetzt noch unmöglich machen, in der Reihe der civilisirten Länder Platz zu nehmen. Denn wer einen prüfenden Blick darauf wirft, findet, dass die persönlichen Interessen, welche das Land vorzugsweise beherrschen, sich wie ein starker Damm einem gedeihlichen Fortschritte entgegenstellen. Seit langer Zeit sehen wir, wie der und jener nichts so angelegentlich betreibt als die Verfolgung und Unterdrückung alles Guten das von Anderen ausgeht. Dadurch aber haben wir den Fremden eine breite Strasse geöffnet, und durch Benutzung dieses Vortheils ist ihre Thätigkeit gleichsam ein tiefer, alle Güter unseres Landes verschlingender Schlund geworden; während, wenn wir Syrer es machten wie andere Völker, die Gefühle der Eifersucht und der gegenseitigen Abneigung von uns würfen und uns zu gemeinschaftlicher Betreibung alles Nützlichen verbänden, wir alle Güter unseres Landes in unsern Händen vereinigen und alles zu unserem besondern Wohlsein Dienliche glücklich zu Stande bringen würden. In der Gnade Sr. Majestät des Kaisers, welcher seine Länder durch Gerechtigkeitspflege und Sicherung von

Leben und Eigenthum neu belebt hat, haben wir ja das kräftigste Mittel alles in's Werk zu setzen, was zum Fortschritt und zum Gedeihen des Landes beiträgt.

Hinsichtlich des eben Angedeuteten wollen wir nicht vergessen hier zu bemerken, dass einige unserer Landsleute, anstatt unser Blatt möglichst zu unterstützen, aus besonderem persönlichen Uebelwollen nicht müde werden es zu verfolgen. Sie haben doch wahrscheinlich längst von dem Nutzen der Zeitschriften und davon gehört, dass sie den europäischen Völkern fast unzählige Vortheile gewährt haben, weswegen diese ihnen auch einen hohen Werth beilegen und eine so vortheilhafte Meinung von ihnen haben, wie, so lange man zurückdenken kann, fast von nichts Anderem. Wir hofften daher, dass die Ḥadîḳat el achbâr bei jenen Leuten eine gute Aufnahme finden würde; unglücklicherweise aber ist uns diese Hoffnung fehlgeschlagen; denn wir sehen, dass dieser und jener von jenen Wenigen nicht ablässt, von der Bank unserer Ankläger aus gegen uns zu declamiren und sein glänzendes Talent an der Herabsetzung unserer Ḥadîḳah zu üben, ohne eine andere Schuld von ihrer Seite als die, dass sie dem Vorbegriffe nicht entspricht, der sich in [**20**] der Einbildung jener Leute festgesetzt hatte; obgleich sie, wenn sie etwas von europäischen Sprachen verständen und die dortigen Blätter lesen könnten, einsehen würden, dass das unsrige seinen Platz neben jenen einzunehmen wohl verdient. Der leidenschaftslos Prüfende wird erkennen, dass wir nichts Wichtiges von den vier Hauptgegenständen unseres Blattes beizubringen verfehlen und nichts verabsäumen um es zu einem vollständigen Repertorium aller politischen und wissenschaftlichen Tagesfragen zu machen; nicht dass unsere Kenntnisse so umfassend wären, sondern dadurch, dass wir zwölf Zeitschriften ausbeuten und zu ihrem Inhalte dann noch alles Andere was wir erlangen können hinzufügen. Und ist der Raum unsers Blattes in gewisser Hinsicht zu beschränkt um Dinge von geringerem Nutzen oder minderer Wichtigkeit aufzunehmen, so bringt es dagegen nichts als Zuverlässiges und Wahres und wird nicht müde dem Vaterlande auf alle mögliche Weise zu dienen«.

In einem Artikel über das Wesen, die Bedingungen und Mittel, die Aeusserungen, Wirkungen und Vortheile der wahren

Civilisation, Nr. 28, kommt folgendes aus der Feder eines Orientalen überraschende Geständniss vor:

»Bei diesem Anlasse dürfen wir auch einen wesentlichen Punkt nicht ausser Acht lassen, nämlich dass unsere Frauen seit langer Zeit intellectuell vernachlässigte Geschöpfe sind, die uns unmöglich das Vergnügen eines geistig belebten Umganges gewähren können. Schon längst entbehren unsere Weiber, Töchter und Schwestern aller wissenschaftlichen Bildung; in ihren Reden finden wir nichts als Albernheit, in ihrem Thun und Treiben nichts als Prunksucht und schlechten Geschmack. Allerdings giebt es unter ihnen einige, die Gott, was Geistesfeinheit und Verstandesschärfe betrifft, von Natur mit einigen seiner schönsten Gaben geziert hat, ja vielleicht ist der Umgang mit ihnen noch angenehmer als der mit mancher hochgebildeten Dame. Stellte man sie jedoch mit Frauen zusammen, die ihnen an Anmuth und natürlicher Feinheit gleichkommen, sie aber durch einen mit Kenntnissen bereicherten Geist, durch ausgebildeten Verstand und Geschmack übertreffen, so würde man zwischen beiden einen über alle Vorstellung grossen Unterschied wahrnehmen«.

Derselbe Aufsatz schliesst mit einer Warnung vor der Verwechselung wahrer Civilisation mit dem blossen Scheine derselben [21] oder der sklavischen Nachahmung europäischer Aeusserlichkeiten. »Offenbar«, heisst es da, »ist diese letztere Art von Civilisation nicht die, welche wir zu erstreben haben, nicht das, was unsere Landesgenossen auf eine achtungswerthe Stufe innerer Bildung heben kann. Allerdings hat der Europäer eine gewisse Feinheit, Leichtigkeit und Sauberkeit im Aeussern, die wir uns zum Muster nehmen müssen; allerdings ist es in mancher Beziehung recht zweckmässig, ein Rohr zu tragen und ein Halstuch umzubinden; aber weit entfernt, dass die ganze Civilisation in diesen Dingen enthalten wäre, bilden sie nicht einmal den kleinsten Theil davon, sondern die Civilisation ist die Vervollkommnung in Kenntnissen, in wahrer Menschenwürde, in denjenigen Gewohnheiten und Thätigkeiten, aus welchen das Wohlsein der Einzelnen und der Gesammtheit entspringt. Die Mittel aber, durch welche wir dazu gelangen können, sind: die Errichtung ordentlicher Schulen für unsere Söhne und Töchter,

die Anschaffung nützlicher Bücher für unsere Häuser und die sittliche Bildung unserer Landesgenossen«.

Endlich werfen wir noch einen Blick auf die Gestaltung und Behandlung des Arabischen in diesem Sprechsaale der syrischen Civilisationsmänner. Es ist nicht zu verkennen und tritt für jeden mit dem Geiste der semitischen Sprachen nur einigermassen Bekannten schon aus den gegebenen Proben klar hervor, dass die Neuheit des grössten Theils der hier auftretenden Gegenstände und Ideen und die Erfüllung der Seele jener Männer mit europäischen Gedanken und Gedankenformen das Arabische selbst einer Umbildung, einer Modernisirung, einer Europäisirung unterwirft. Das ist das Schicksal aller Sprachen welche, lange einseitig ausgebildet und in andern Beziehungen zurückgeblieben, plötzlich zum Dienste einer fremden vorgeschrittenen Cultur gepresst werden. Ohne Gewaltsamkeit geht es da nicht ab; aber was anfangs fremdartig und anstössig ist, wird mit der Zeit bequeme, unentbehrliche Eigenthümlichkeit, und schliesslich gewährt der neugewonnene Reichthum und die erhöhte Gelenkigkeit der Sprache vollständigen Ersatz für den Verlust der sogenannten Classicität, die beziehungsweise nichts anderes war als eine unbewusste, selbstgenügsame Armuth. Wir freuen uns, dass die Herausgeber der Zeitung über diesen Sachverhalt in Bezug auf ihre eigene Sprache völlig im Klaren sind und den Muth haben es offen auszusprechen, auf die Gefahr hin, von den [22] philologischen Puristen in den Bann gethan zu werden, wie denn auch nach Aussage des Herrn Consuls Dr. Wetzstein die gelehrten Muhammedaner in Damaskus über das Arabisch der Ḥadîḳah die Nase rümpfen und sie schon wegen ihrer Sprachneuerungen nicht lesen mögen. In Nr. 5 heisst es: »Wir bedienen uns dieser Wörter — Galvanismus, Galvanoplastik, Daguerrotypie, Photographie u. s. w. — nach der Gewohnheit aller Sprachen die betreffenden Dinge mit den Namen zu bezeichnen, die sie bei ihrem ersten Auftreten bekommen haben. Hätten wir arabische Benennungen dafür vorgefunden, so würde uns der Verfasser des Ḳâmûs nicht erlauben, diese unter die arabischen Wörter aufzunehmen; denn er hat, wie man sagt, das Wörterbuch abgeschlossen und den Schlüssel mitgenommen, und die Herren Gelehrten wollen nicht gestatten dass man etwas zum Wortvorrathe

hinzufüge. Deswegen entbehrt aber auch unsere Sprache bei allem ihren Reichthum die Wörter und Namen für die Dinge, welche erst nach der Abfassung des Ḳâmûs aufgekommen sind. Für jede europäische Sprache hingegen besteht eine Gesellschaft von Gelehrten, die jährlich ein neues Wörterbuch derselben drucken lässt und sie mit den Namen der neuen Erfindungen und andern Wörtern bereichert. Dadurch gewinnen die Sprachen an Umfang und Bestimmtheit. Wir können also nicht umhin einige fremde Wörter zu gebrauchen, die vielleicht durch öftere Wiederholung mit dem arabischen Wortvorrathe verschmelzen werden. Es darf uns deswegen niemand scheel ansehen; denn wenn wir den Urbestand der arabischen Sprache betrachten, so finden wir schon darin viele arabisirte Fremdwörter, wie das Wort مِقْلَد, أَقْلِيد, für Schlüssel, welches von dem griechischen قليدس (*κλείς, κλειδός*) herkommt. Auch die alten Gelehrten unter dem ʿabbâsidischen Chalifat nahmen bei der Uebersetzung altgriechischer Bücher in das Arabische viele Wörter aus dem Griechischen herüber, wo ihnen dieses passend schien, wie هيولى (*ὕλη*), ارخون (*ἄρχων*), اخيون (*ἔχιον*) u. s. w., andere aus dem Persischen, wie بولاد (پولاد), بادنجان (بادنكان), راتينج (راتينه), رهنامج (رهنامه). Man findet in dem Arabischen auch mehrere Wörter aus dem Türkischen, Hebräischen und Syrischen. Aus dieser letzten Sprache ist sogar eine im Arabischen nicht vorhandene Verbalform [23] aufgenommen worden, wie شقلب und شلهب, als Śafʿel von قلب und الهب[1]). Das bringt der Sprache, richtig verstanden, keinen Nachtheil, sondern Vortheil; denn indem sie sich das was andere Sprachen vor ihr voraus haben und deren eigenthümliche Kunstwörter aneignet, gewinnt sie an Reichthum und Kraft«.

---

[1]) **Boothor**: »Renverser sens dessus dessous, قلب I. — شقلب«. »Renverser, troubler l'ordre de, bouleverser, قلب I. — شقلب«. Davon auch: »Ab hoc et ab hac, sans ordre, sans raison, شقلبًا مقلبًا«. شلهب habe ich noch nicht gefunden; es muss aber, wie das syrische ܡܠܗܒ, so viel als الهب bedeuten.

Noch bestimmter erklären sich die Herausgeber über diesen Punkt in Nr. 48, wo sie Reinaud's Anzeige ihrer Zeitung im Journal asiatique und die meinige in der Zeitschr. der D. M. G. besprechen. Der betreffende Artikel schliesst mit folgenden Worten:

»Wir leugnen nicht, dass das Hauptstreben unserer Ḥadîḳah stets ein humanistisches gewesen ist, in speciellster Beziehung darauf gerichtet, diese unsere edle Sprache zu freier Bewegung in den neu eröffneten Ideenbahnen heranzubilden und sie in die Reihe der modernen, von Kenntnissen und Wissenschaften aller Art durchdrungenen Sprachen zu stellen. Wer unsere und daneben irgend eine europäische Sprache kennt, wird eingestehen, dass das Arabische in dem Zustande, in welchem man es gelassen hat seitdem keine Schriftsteller mehr die Sprache ausgebildet und Stilmuster in ihr aufgestellt haben, trotz alles Reichthums an Synonymen eine arme Sprache ist, in der sich fast keiner der durch die Civilisation und den Fortschritt in allen Zweigen der menschlichen Kenntnisse erzeugten Begriffe ausdrücken lässt. In der That, wenn jemand in eine europäische Stadt wie London kommt und die seinen Augen da entgegentretenden herrlichen Gebäude und erstaunlichen Schöpfungen, welche die Wissenschaft in jenem glücklichen Welttheile hervorgezaubert hat, mit Worten beschreiben will, so ist ihm das in einer morgenländischen Sprache gar nicht möglich. Wir meinen damit nicht bloss sämmtliche materielle Dinge, wie Maschinen u. dgl., sondern auch viele andere Erzeugnisse [24] der menschlichen Thätigkeit, von denen im Morgenlande keine Spur zu finden ist. Sollte jemand meinen, das sei doch zu stark, sollte er darin einen verleumderischen Angriff auf den Kenntnissreichthum des Morgenlandes finden, so bitten wir ihn sich die Mühe zu nehmen, eine englische Parlamentsrede, oder noch lieber gleich das ganze Protokoll einer Parlamentssitzung, oder ein europäisches Theaterfeuilleton, oder eine politische Abhandlung, oder einen Handelsbericht arabisch zu übersetzen: wir zweifeln dann nicht, dass er vor jedem Satze, den er in unserer Sprache wiederzugeben hat, eine Kluft befestigt finden wird, die er zwar überspringen kann, aber nur auf die Gefahr hin, dunkel zu werden und den Leser in Zweifel und Ungewissheit zu stürzen. Wir

machen kein Geheimniss daraus, dass uns der Kampf mit den so eben bezeichneten Schwierigkeiten vom ersten Erscheinen unseres Blattes an grosse Mühe gekostet hat; aber wenn wir auch nicht schlechthin behaupten wollen darin glücklich gewesen zu sein, so glauben wir doch mit Recht behaupten zu können dass wir die Ersten in diesem Lande sind die sich überhaupt an diese Aufgabe gewagt und es dahin zu bringen gesucht haben, dass das Arabische sich den für den zeitgenössischen Gebrauch geeigneten Sprachen gleichstelle. Wer unser Blatt frei von Tadelsucht und Widerspruchsgeist liest, der mag in dieser wichtigen Frage das Urtheil sprechen, — für oder gegen uns«.

Wie man sieht, fehlt es den Unternehmern des neuen Culturorgans für das Morgenland weder an klarem Bewusstsein von der Natur und Grösse ihrer Aufgabe, noch an Muth und Kraft zu deren Lösung, noch an richtiger Einsicht in die dazu nöthigen Mittel. Um so mehr ist zu hoffen, dass das christliche Europa ihrem achtbaren Streben Aufmerksamkeit, Theilnahme und Unterstützung schenken wird; denn es ist ja ein bewährter Erfahrungssatz, dass die Freunde einer grossen und guten Sache, wenn diese sich einmal ein tüchtiges Centralorgan geschaffen hat, nichts Besseres thun können als sich demselben anzuschliessen.

VIII b.[1])

Der im vorigen Stücke angefangene Bericht über die Culturbestrebungen in Beirut erwähnt S. 6 (oben S. 108) die englischen, französischen und arabischen Vorträge über literarische und wissenschaftliche Gegenstände, welche ein aus Amerikanern, Europäern und Landeseingebornen bestehendes Comité für das gebildete und bildungsuchende Beiruter Publicum angekündigt hat; darunter auch einen Vortrag von Boṭrus Bistânî über den gegenwärtigen Zustand der Literatur oder vielmehr der wissenschaftlichen Bildung unter den Arabern. Dieser Vortrag war damals, als ich jene Mittheilung machte, bereits gehalten worden, nämlich am 15. Febr. d. J. (1859), und vielleicht auch schon gedruckt; ein Exemplar davon erhielt ich aber erst vor einigen Tagen durch die Güte des Herausgebers der Beiruter arabischen Zeitung, Herrn Chalîl el Chûrî. Es ist eine Octav-Broschüre von 40 Seiten aus der amerikanischen Missionspresse in Beirut, mit dem Titel: خطبةٌ فى آداب العرب للمعلم بطرس البستانى عُفِىَ عنهُ. Für uns enthält sie, materiell genommen, grösstentheils nichts Neues; aber unser Interesse an jenen Culturbestrebungen beruht ja nicht auf einem wissenschaftlichen Baargewinn den wir daraus zögen, sondern auf dem dadurch bethätigten Einflusse westländischer Gesittung und Bildung auf das Morgenland, dem scharfen Gegensatze der hier zu Tage tretenden Ansichten, Bedürfnisse und Wünsche zu altasiatischer Abgeschlossenheit, den offnen Geständnissen einer wahrhaftig nicht auf halbem Wege stehen bleibenden Selbsterkenntniss, die auch den [154] Landes- und

---

[1]) Erschien zuerst in den Berichten über die Verhandlungen der Königlich Sächs. Gesellschaft der Wissenschaften. Philol.-histor. Cl. 1859 S. 153—175.

Sprachgenossen einen keineswegs schmeichlerischen Spiegel vorhält, endlich, da die Selbsterkenntniss die Bedingung der Besserung ist, auf der dadurch genährten Hoffnung weiteren Fortschreitens in der eingeschlagenen Richtung. Es ist, mit einem Worte, eine rein humane Theilnahme die wir jenen Bestrebungen widmen, und von diesem Standpunkte aus glaube ich genügende Veranlassung zu haben der Königl. Gesellschaft der Wissenschaften, mit Anknüpfung an meinen Bericht vom 1. Juli d. J., den Inhalt und Gedankengang jenes Vortrags — in seiner Art gewiss des ersten vor morgenländischen Ohren gehaltenen — auszugsweise darzulegen, mit Einflechtung einer Uebersetzung besonders hervortretender Stellen.

Der Redner beginnt mit einigen als Einleitung vorausgeschickten allgemeinen Sätzen.

1) Im Wesen der Wissenschaften begründet ist ein allmähliches stufenweise fortschreitendes Wachsthum, das gewöhnlich von einzelnen ausgezeichneten Geistern ausgeht, aber durch Anschluss und Theilnahme Anderer weiter geführt und zuletzt zum Gemeingute der Menschheit erhoben wird. Dies aber kann nicht geschehen ohne Verbindung und Verkehr der Culturvölker unter und mit einander. Auch lässt sich die wissenschaftliche Bildung nicht wie Geld und Gut ererben, sondern muss durch eigene Anstrengung erworben und erhalten werden.

2) Der menschliche Geist eignet sich die Wissenschaften vermittelst der Sinne durch Lernen, Beobachtung und Erfahrung an. Die dazu nöthige Anstrengung schliesst die gleichzeitige Beschäftigung mit heterogenen, frivolen und verwerflichen Gegenständen aus. Da ferner der menschliche Geist in der Regel nicht geneigt ist sich jener Anstrengung ohne Aussicht auf ein belohnendes Ziel zu unterziehen, so ist es nur selten der Fall dass die Wissenschaften rein um ihrer selbst willen betrieben werden. Uebrigens haben Klima, Herkommen und Gewohnheit auf die grössere oder geringere Neigung der Geister zur Beschäftigung mit den Wissenschaften entschiedenen Einfluss, und hinsichtlich der Befähigung dazu herrscht zwischen den Völkern wie zwischen den Individuen grosse Verschiedenheit.

3) Zur erfolgreichen Betreibung der Wissenschaften bedarf der menschliche Geist äusserer Hülfs- und Förderungsmittel. Zu

den wichtigsten derselben gehören Bücher, Werkzeuge, Vermögen, Reisen, Anregungen aller Art, besonders auch anspornende [155] Beispiele und Muster. Das wahre Lebenselement der Wissenschaft aber ist die Gedankenfreiheit; ein geknechteter oder sich selbst zur Knechtschaft verdammender Geist ist seinem Wesen nach unwissenschaftlich.

An diesen letzten Satz knüpft der Redner bedeutungsvoll die Veranlassung zu den Vorträgen die er, wie es scheint, mit dem gegenwärtigen eröffnet hat. »Da wissenschaftliche Vorträge«, sagt er, »sich in den civilisirten Ländern als eins der kräftigsten und besten Mittel zur allgemeinen Verbreitung wissenschaftlicher Kenntnisse bewähren, so haben sich einige angesehene Bewohner dieser Stadt, Franken und Araber, zur Haltung solcher Vorträge vereinigt, um den Lernbegierigen die Benutzung jenes Bildungsmittels möglich zu machen. In Folge einer Aufforderung dieses Comité's bin ich, meine Herrn, jetzt vor Sie getreten, um der Untersuchung des angekündigten Gegenstandes, der literarischen und wissenschaftlichen Bildung der Araber, einige Zeit zu widmen«.

»Wir hören die Araber« — so geht der Redner zu seinem Thema über — »sich oft damit rühmen, dass ihre Vorfahren es gewesen seien denen die Welt den Segen der Wissenschaften verdanke; wiewohl die meisten von denen die so sprechen es nie dahin gebracht haben Einsicht in den wahren Sachverhalt zu erlangen. Wir unsers Theils sind fest überzeugt von der Wahrheit des Ausspruchs eines unserer trefflichsten Dichter:

»Sage nie: mein Adel und mein Vorrang; — der Adel des Mannes ist das was er durch sich selbst geworden ist«;

folglich auch davon dass die Kraft mit der unsere Vorfahren die höchste Stufe wissenschaftlicher Bildung erstiegen haben nicht uns zu Männern der Wissenschaft macht und dass es uns nicht zukommt mit ihrer Grösse zu prahlen, wenn wir es ihnen nicht gleichzuthun vermögen. Wir halten es demnach für zweckdienlich einige geschichtliche Thatsachen anzuführen aus denen erhellen wird wie eifrig unsere Altvordern nach wissenschaftlicher Bildung gestrebt haben und wie weit sie darin vorgeschritten sind, die dann aber auch unsere Zeitgenossen anspornen mögen in die Fusstapfen ihrer Vorfahren zu treten«.

Die drei Theile des Vortrags handeln:

1) über den Zustand der Wissenschaften unter den vorislamischen Arabern,
2) [156] über den Zustand der Wissenschaften unter den ältern islamischen Arabern,
3) über den wissenschaftlichen Bildungsstand der heutigen Araber.

1.

Der erste Theil, noch nicht zwei volle Seiten lang, enthält bloss das wenige allgemein Bekannte. Die heidnischen Araber waren nach dem Ausdrucke des Korans ein »Laienvolk«, unter dem nur Wenige lesen und schreiben konnten; ihr höheres Wissen beschränkte sich auf die Kenntniss ihrer Sprache und deren richtigen Gebrauch, auf Dicht- und Redekunst, auf Himmel- Stern- und Wetterkunde, namentlich zu praktischen Zwecken. Ohne methodische Bildung, besassen sie doch ebenso schnellkräftige Fassungs- und Denkkraft als ausserordentliche Gewandtheit in der Handhabung ihrer Sprache, so dass sie Dinge improvisirten zu denen Andere langer Ueberlegung und Vorbereitung bedurft hätten. Gefördert wurde diese Naturgabe durch ihre grosse Liebe zu Raub- und Kriegszügen und durch die Gewohnheit die Thaten und Tugenden ihres Stammes wetteifernd in Prosa und Versen zu verherrlichen; bei den Beduinen — wohl zu unterscheiden von den sesshaften, Ackerbau, Handel und Gewerbe treibenden Stadt- und Dorfbewohnern — noch besonders durch ein unstätes, abenteuerliches und wildromantisches Leben. — Es fehlt dann auch nicht die Erwähnung der jährlichen Dichterwettkämpfe bei den grossen jährlichen Messen in Mekkah und ʿOkâẓ und der daraus hervorgegangenen Preisgedichte, von denen wir in den sieben Moʿallaḳât noch die berühmtesten, gleichsam den ältesten arabischen Dichterkanon, besitzen.

2.

Der zweite Theil entwirft ein Gesammtbild der arabischen und durch die Araber auch zu andern Völkern gebrachten islamischen Cultur. In den ersten Zeiten nach der Gründung des Islams befassten sich die Araber, ausser den früher genannten

Gegenständen und der Heilkunde, nur noch mit der Bearbeitung ihrer neuen Religion, während die zur Erweiterung und Befestigung des Chalifenreichs geführten Kriege und der durch dieselben genährte wilde Religionseifer dem Aufblühen einer weitern [157] und freiern Wissenschaftlichkeit hindernd entgegentraten. Hier wird auch die bekannte Erzählung von der Verbrennung der Bibliothek des Serapeums in Alexandrien durch ʿAmr ibn el-ʿÂṣ auf Befehl des Chalifen ʿOmar im J. 641 wiederholt. Aber diese Verachtung aller und jeder Wissenschaft ausser der auf dem Koran beruhenden und durch ihn begünstigten wich bei den Arabern allmählich, in eben dem Masse als sich ihre Religion verbreitete und ihr Reich ausdehnte, einer liberalern Denkungsart, und ohne Zweifel legte die Eroberung alter Cultursitze in Syrien, Aegypten und Persien den Grund zu der raschen Civilisation der Eroberer selbst, durch welche sie das in Barbarei versinkende Europa bald überholten. Schon hundert Jahre nachdem ʿOmar die Bäder Alexandriens wochenlang mit den 400,000 Bänden des Serapeums hatte heizen lassen war wissenschaftliche Bildung in den moslemischen Ländern allgemein verbreitet, und die kurz darauf zur Herrschaft gelangten ʿAbbâsiden vollendeten das begonnene Werk und machten ihre Hauptstadt Bagdad für mehrere Jahrhunderte zum Mittelpunkte alles höhern geistigen Lebens im Morgenlande.

Der Redner zählt nun einige ʿabbâsidische Chalifen auf, welche sich hierin vorzüglich auszeichneten: Manṣûr, den Erbauer von Bagdad, der zuerst syrische Aerzte an seinen Hof zog; Hârûn el Rašîd, den besondern Freund der Dichtkunst und Musik, der sich aber auch sowohl daheim als auf Reisen mit einem Hofstaate von Gelehrten aller Fächer ohne Unterschied der Religion umgab und verordnete dass neben jeder neuen Moschee in seinen Reichen eine Gelehrtenschule erbaut würde; Maʾmûn, den Augustus der Araber, der die literarischen Schätze aller gebildeten Nationen, besonders auch der Griechen, in seiner Hauptstadt vereinigte und sie durch Uebersetzungen seinen Arabern zugänglich machte; Wâṯiḳ, der wie Hârûn el Rašîd besonders Dicht- und Tonkunst begünstigte und selbst übte; Mostanṣir, den Gründer der Hochschule Mostanṣirîjah in Bagdad. Diesen Beispielen eiferten Sultane, Vezire und Statthalter nach, so dass

auch die vom Chalifate abhängigen, aber unter besonderer Verwaltung oder auch selbstständiger Regierung stehenden Länder und alle grössern Städte wie Damaskus, Ḥaleb, Ispahan, Balch, Samarḳand, Ḳairo, Ḳairowan, Fes und Marokko, hinsichtlich der Zahl und Tüchtigkeit ihrer Gelehrten, Schulen, Bibliotheken und literarischen Erzeugnisse mit der Hauptstadt wetteiferten. [158] Denselben Aufschwung nahm die wissenschaftliche Bildung in dem arabischen Spanien, besonders in ihren Hauptsitzen, Cordova, Sevilla und Granada, und erhielt sich da in ihrem Höhestande sogar noch länger als in den östlichen Ländern.

Obgleich die Araber durch Uebersetzungen und anderweitige Aneignung Vieles von den Griechen, Persern, Chaldäern und Indern lernten, so war ihre geistige Thätigkeit doch keineswegs eine bloss empfangende und wiederholende: sie bildeten auch mehrere Wissenschaften selbstständig weiter, wie die Heilkunde, die Chemie und alle Theile der Mathematik. Zu dem wundervollen System der Grammatik ihrer eigenen Sprache erhielten sie von den Griechen höchstens einige allgemeine Elementarbegriffe; ganz auf sich selbst angewiesen waren sie in der lexikalischen Verarbeitung des fast unübersehbaren, in viele Dialekte zerspaltenen materiellen Theiles derselben. Ebenso schufen sie ihre eigene Rhetorik und Metrik. Ihre Poesie bildeten sie, ohne allen Einfluss von griechischer Seite, auf altnationaler Grundlage immer mannichfacher und feiner aus. Philosophie, Theologie, Rechtskunde, Geschichte, Geographie, Physik, Arithmetik, Algebra, Geometrie, Ackerbaukunde und Musik entwickelten eine reiche Literatur; daneben wurden freilich auch die Wissenschaften des Wahns, Alchymie, Astrologie und alle Arten von Wahrsager- und Zauberkünsten eifrig betrieben.

Der Redner führt nun einige der ausgezeichnetsten arabischen Fachgelehrten auf, ermangelt dann aber auch nicht der Perser ehrenvoll zu gedenken, von welchen die arabische Sprache mit trefflichen Schriften bereichert worden sei. »Wiewohl nun«, fährt er fort, »die Europäer uns ganze Berge von Handschriften entführt haben, so dass unter den Arabern von vielen ihrer eigenen Literaturwerke keine Spur mehr zu finden ist, so reicht doch schon das uns vom Schicksal Gelassene hin zu beweisen:

1) »die Tüchtigkeit des arabischen Geistes zur Betreibung

der Wissenschaften überhaupt, insbesondere der physischen, mathematischen und Sprach-Wissenschaften«.

2) »die Standhaftigkeit und Ausdauer der Araber in Ueberwindung der mit den wissenschaftlichen Studien verbundenen Schwierigkeiten, besonders wenn man erwägt wie gering an Zahl und Bedeutung in jenen Zeiten, im Verhältnisse zur Gegenwart, die Mittel zur Bekämpfung jener Schwierigkeiten waren, — damals wo die Kraft des Dampfes und des elektromagnetischen [159] Fluidums dem Menschen noch nicht dienstbar war, wo es noch keinen Bücherdruck, noch kein Fern- und Vergrösserungsglas gab«.

Hier komme ich auf eine Stelle des Vortrags die, so deutlich sie dem Wortlaute nach ist, doch dem Sinne und der Beziehung nach zum Theil räthselhaft bleibt, selbst wenn ich, wie ich fast muss, annehme Herr Bistânî habe damit den Damen unter seinen Zuhörern ein im Morgenlande allerdings ungewöhnliches Compliment machen und sie zu Mitarbeiterinnen an dem Werke der neuarabischen Cultur werben wollen. Er sagt nämlich: »Und ebenso lag die Kraft des Weibes (قوة الانثى), eine der stärksten Kräfte der Welt, in jenen Jahrhunderten unter dem Drucke tiefer Unwissenheit und völliger Geistesstumpfheit begraben, ja oft wurde diese Kraft sogar dazu angewendet die Wissenschaft in ihrer Kindheit auf den Kopf zu schlagen (d. h. sie zu unterdrücken und ihr Schaden zu thun). Dass diese Kraft sich nicht mit der Wissenschaft und den Gelehrten verbündete, war eine der Hauptursachen davon dass die Araber die Wissenschaften so bald wieder verloren«.

3) »die hohe Stelle welche die Araber in der Culturgeschichte des Menschengeschlechtes als Bewahrer des Schatzes der Wissenschaften und des wissenschaftlichen Geistes während der dunkeln Jahrhunderte des Mittelalters einnehmen«. — Hier vergisst der Redner nicht den Antheil zu erwähnen den die Araber, namentlich die spanischen, durch ihre auch von Jünglingen aus den christlichen Ländern besuchten Hochschulen und durch ihre Uebersetzungen griechischer Schriftwerke an der Erhaltung jenes Geistes in Europa selbst gehabt haben. »Was die Moslemen«, bemerkt er, »den Christen seit etwa fünf Jahrhunderten mit der rechten Hand durch blutige Eroberungen ab-

genommen hatten, das gaben sie ihnen doppelt und dreifach mit der linken durch Lehre und Beispiel zurück«.

4) »die ausgezeichnete Fähigkeit des Arabischen zum wissenschaftlichen Gebrauche ohne andere als nur geringe Entlehnungen aus fremden Sprachen«. Hieran schliesst sich eine weitere Auslassung über diesen Gegenstand, die ich, zum Theil als Ueberrest nationaler und traditioneller Befangenheit, weit mehr aber als Zeugniss für des Redners persönlichen hellen Blick und praktischen Geist in Folgendem übersetze:

»Man kann nicht zweifeln dass das Arabische eine der [160] ältesten, vollkommensten und edelsten Sprachen der Welt ist, und fürchtete ich nicht dass mir eine strenge Beweisführung für meine Behauptung abverlangt würde, so möchte ich für sie den Anspruch erheben dass sie die Sprache ist welche unser Vater Adam im irdischen Paradiese durch himmlische Offenbarung mitgetheilt bekommen hat. Wenigstens das glaube ich festhalten zu müssen dass sie und ihre beiden Schwestern, die syrische und hebräische Sprache, verschiedene Zweige und Ueberreste jener geoffenbarten adamitischen Sprache sind. Was ferner aus der Geschichte dieser Sprache mit Sicherheit erhellt, ist dass Gott sie auf wunderbare Weise eine unberechenbare Reihe wechselvoller Jahrhunderte hindurch erhalten hat. Und obgleich die welche sie sprechen zur tiefsten Stufe von Unwissenheit und Barbarei herabgesunken sind, so ist doch bei ihnen die Sprache selbst, im Gegensatze zu den europäischen Ursprachen, durch Nachahmung und Fortpflanzung vor wirklicher Auflösung und Zersetzung in verschiedene Idiome bewahrt geblieben. Nach ihrer Unterwerfung unter die Herrschaft des Islams arbeitete man mit Anstrengung und Eifer daran sie unversehrt und rein zu erhalten. Ihr Wort- und Begriffsreichthum weist ihr unter den Sprachen, gleichviel ob lebenden oder todten, die erste Stelle an. Die grosse Anzahl derer welche sie sprechen und der Umstand dass die Länder und Gegenden über welche sie verbreitet ist zu den ausgedehntesten und schönsten gehören welche irgend eine Sprache inne hat, verheissen ihr eine Zukunft, grösser und herrlicher als die einer andern Sprache der Welt. Die Verehrung der Araber für ihre Muttersprache giebt derselben die Unveränderlichkeit welche morgenländische Sitten und Gebräuche haben.

Ungeachtet der gegenwärtigen starken Neigung der Araber zur Erlernung fremder Sprachen und ihrer Unbekümmertheit um ihre eigne edle Sprache fürchten wir doch nichts für diese; denn so etwas ist temporär und geht aus besondern, dem Wechsel unterworfenen Ursachen hervor, mit deren Verschwinden auch die Wirkung wegfallen wird. So lange von der einen Seite der Koran und von der andern Seite die Hauptwerke über verschiedene Wissenschaften diese Sprache schützen, wird sie sich wahrscheinlich nicht nur innerhalb ihrer gegenwärtigen, von Ostindien bis zu dem äussersten Nordwesten von Afrika reichenden Gränzen behaupten, sondern sich auch nach Osten, Westen, Süden und Norden unter andere [161] Völker verbreiten, die sie zwar jetzt noch nicht sprechen, aber doch ihre Vortrefflichkeit anerkennen. Und ob wir gleich sehen wie von der einen Seite Perser, Türken und Franken das Gebiet ihrer Sprachen ausdehnen und sie unter den Arabern einführen, und wie von der andern Seite die sich europäisirenden Araber ihre Muttersprache durch Vertauschung einheimischer Wörter mit wildfremden ausländischen verderben, die eben so schlecht zum Arabischen passen wie die Kleidung derer von denen sie entlehnt sind für die Araber, so werden doch gewiss für ihre Sprache eifernde Männer dem »Commission«, dem »Sicurtà«, dem »Scusi«, dem »Effendim« und ähnlichen Barbarismen eine gehörige Portion Opium beibringen und sie dermassen betäuben dass sie so leicht nicht wieder zu sich kommen, während sie andererseits dem »عمالة«, dem »ضمانة«, dem »لا تؤاخذني«, dem »يا سيدى«, und andern gleichbedeutenden Ausdrücken eine Flasche Ammoniak-Geist vor die Nase halten und sie aus ihrem Todtenschlafe erwecken werden. So wird sich die der arabischen Sprache und dem arabischen Geschmack von dieser Seite drohende Verderbniss abwehren lassen. Wie freilich die Menschen, so haben auch die Sprachen einander nöthig; nur muss man sich bei Entlehnungen letzterer Art auf das beschränken was in dem Bestande der einen Sprache durchaus nicht aufzufinden und dabei ihrem Genius nicht nur nicht zuwider ist, sondern ihr auch grössere Kraft und Schönheit verleiht. — Dabei dürfen wir auch jenes todten, in den alten arabischen Wörterbüchern aufbewahrten Sprachgutes nicht ver-

gessen, das für die heutigen Araber keinen andern Nutzen hat als ihren Geist zu belasten und die morgenländische Schreibart schwerfällig zu machen. Diese Wörter müssen wir entweder eben so behandeln wie die eben erwähnten Fremdwörter, oder sie zum Ausdrucke neuer Ideen und Gegenstände anwenden die den Arabern früher noch unbekannt waren, oder endlich sie mit Worten der gangbaren Sprache vertauschen die durch den Gebrauch eine durch nichts anderes ersetzbare Kraft und Bedeutung gewonnen haben«.

»Es ist unzweifelhaft dass die Quelle der vielen in der arabischen Schriftsprache vorkommenden Synonymen die Verschiedenheit der arabischen Stämme war, und man darf nicht glauben dass die Ḳoreiṡiten, welche den reinsten und zierlichsten Dialekt sprachen, wirklich 500 eigene Benennungen für [162] den Löwen gehabt hätten. Offenbar waren diejenigen welche den Wortvorrath dieser Sprache zusammenstellten, so eifrig bemüht sie in ihrer Vollständigkeit zu erhalten und nichts davon verloren gehen zu lassen, dass sie unter den Arabern, von denen jeder Stamm einen besondern Dialekt und eigenthümliche Ausdrücke hatte, alle auffindbaren Bestandtheile der Sprache sammelten. Manche Leute glauben nun die Menge gleichbedeutender Wörter im Arabischen sei ein Reichthum der Sprache; dem ist aber nicht so, denn eine solche Wortmenge enthält ja keine Vermehrung der Begriffe, die doch die Hauptsache in den Sprachen sind; und die Sprache welche viele Wörter für einen Begriff, dagegen aber für viele Begriffe kein Wort hat ist in der That nicht reich, sondern arm zu nennen«.

»Abû ʿAlḳamah bekam einst, — so erzählt man, als er über eine der Strassen von Baṣrah ging, das böse Wesen. Einige Leute eilten herbei um ihm den Daumen zu drücken und in's Ohr zu schreien (was man thut um solche Anfälle zu vertreiben). Er aber entsprang ihnen und rief: ما بالكم تكأكأتم علىّ تَكَأْكُؤكم على ذى جنّة افرنقعوا عنّى d. h. in gewöhnlichem Arabisch: ما بالكم اجتمعتم علىّ اجتماعَكم على مجنون اعتزلوا عنّى »warum drängt ihr euch um mich zusammen wie um einen Wahnsinnigen?

Hebt euch weg von mir!« — Da sagten Einige: »Lasst ihn gehen! Der böse Geist in ihm spricht indisch«.

»Ein anderer Araber fing einst eine Katze, ohne zu wissen was es für ein Thier wäre. Da begegnete ihm ein Mann der sagte: »Was ist das für ein سنّور?« Dann ein anderer der sagte: »Was ist das für ein قطّ?« Dann ein dritter der sagte: »Was ist das für ein هرّ?« ein vierter der sagte: »Was ist das für ein ضيون?« ein fünfter der sagte: »Was ist das für ein خيدع?« ein sechster der sagte: »Was ist das für ein خيطل?« endlich ein siebenter der sagte: »Was ist das für ein دمّ?« Wäre noch ein achter gekommen, so hätte er vielleicht gesagt: »Was ist das für ein بسين?« Da dachte der Araber: »Ich will das seltene Thier doch auf den Markt tragen und verkaufen; Gott wird mich dadurch gewiss viel Geld gewinnen lassen«. Als er auf [**163**] den Markt kam, sagte man zu ihm: »Wie theuer?« — »Zweihundert Denare« war die Antwort. Man lachte ihn aus und sagte: »Das Ding ist ja nur eine halbe Drachme werth«. Da wurde der Araber böse, warf die Katze weg und schrie: »Fort, du elendes Thier mit den vielen Namen und dem schlechten Preise!«

»Da die Araber ihre Kamele besonders hoch in Ehren hielten, als diejenigen Thiere von deren Haaren sie sich kleideten, von deren Milch sie sich nährten und die ihnen auf ihren Wanderzügen dieselben Dienste leisteten wie uns Wagen und Schiffe, so strotzt ihre Sprache von Wörtern die sich auf dieses ungeschlachte, aber werthvolle Thier beziehen. Namentlich an dem weiblichen Kamel ist kein Theil zu finden der nicht seine besondere Benennung hätte, und für jede Eigenschaft, für jede Affection des Thieres giebt es ein eignes Wort. Daher finden wir, wenn wir ein altarabisches Wörterbuch aufschlagen, Tausende von Wörtern aus denen uns der eigenthümliche Duft weiblicher und männlicher Kamele anweht, und wir können, wenn auch vielleicht etwas hyperbolisch, sagen dass die altarabische Sprache so viel auf das Kamelweibchen bezügliche Ausdrücke besitzt als das Thier Haare auf dem Leibe hat. Aber was nützen diese Ausdrücke dem Städter? Er hat ja Wagen statt der Kamele; statt

ihres widerlichen Geschreis hört er lieber das Klappern der Räder des Dampfschiffes, statt ihrer unangenehmen Ausdünstungen riecht er lieber den Dampf der Steinkohlen. Hier giebt es also Bedürfniss und Stoff in Menge zur Fortbildung der Sprache und zur Uebertragung der dazu geeigneten Wörter jener Beduinensprache auf städtische Gegenstände, für welche Jedem den das Schicksal in die Mitte einer civilisirten Gesellschaft versetzt hat eigne Benennungen unentbehrlich sind«.

»Die auf die arabische Sprache bezüglichen Wissenschaften, wie die Formenlehre und Syntax, bedürfen nicht weniger als die Sprache selbst einer verbessernden Umgestaltung; denn in ihrem gegenwärtigen Zustande passen sie nicht für Leute welche die Wissenschaften nicht um ihrer selbst willen, sondern zu praktischen Zwecken studiren. Ihr ganzes Leben reicht ja kaum hin um nur jene Sprachwissenschaften gründlich zu erlernen. Das ist auch eine der Ursachen derentwegen die Araber ihre Sprache gänzlich vernachlässigen, oder sich eine oder mehrere fremde Sprachen gleichsam als Kebsweiber zulegen. Ist es denn recht dass der Mensch, für den die Sprache gleichsam nur die [164] Pforte zu den Wissenschaften sein soll, sie zum Selbstzweck macht und sein ganzes Leben darauf verwendet vor jener Pforte stehend die Bildwerke und Verzierungen daran zu betrachten, während er weiss dass hinter ihr herrliche, alte und neue Schätze verborgen liegen? Ein Mann von gesundem Urtheil kann sich der Einsicht nicht verschliessen dass die Art und Weise, wie die Alten die Regeln der Sprache zu einem System ausgesponnen und dieses mit Lehnsätzen aus andern Wissenschaften und mit weitläufigen Erörterungen über Ursachen und Gründe durchwebt haben, unsere Zeitgenossen von der Beschäftigung mit wesentlichen Dingen abhält und ihre Zeit so in Anspruch nimmt dass sie zu wirklich fruchtbaren Wissensgegenständen gar nicht kommen. Das ist ohne Zweifel eine der Ursachen des Unterganges der Wissenschaften bei den Arabern. — Das Wörterbuch und die Grammatik des Arabischen müssen in eine Form gebracht werden die das gründliche Studium beider im Laufe eines Jahres für diejenigen möglich macht welche, da sie innerhalb dieses Zeitraumes eine fremde Sprache sich mit Leichtigkeit aneignen, verlangen können auf die Erlernung der Grundregeln

einer Sprache deren Kenntniss sie mit der Muttermilch eingesogen haben wenigstens nicht längere Zeit verwenden zu müssen. Giebt es aber reiche und unabhängige Leute denen es Vergnügen macht alterthümlichen Dingen nachzuforschen und die dieses Studium um seiner selbst willen betreiben können und wollen, nun so lassen wir ihnen hierin volle Freiheit, bestellen sie zu Hütern und Pflegern des Urarabischen und unterbreiten die ogygischen Wörter der Beduinen, die gereimte Prosa Ḥarîrî's und die Lucubrationen Feirûzâbâdî's als würdigen Stoff ihren unablässigen Betrachtungen und ihrem ewigen Studium. — Aber allem Anscheine nach ist dieser Fortschritt der Sprachwissenschaft erst künftigen Geschlechtern vorbehalten«.

»Es bedarf keines Beweises, dass eine Sprache mit dem Anwachsen der Kenntnisse, der Wissenschaften, der Erfindungen, des Handels und Gewerbfleisses unter denen welche sie sprechen sich selbst erweitern muss. Daher darf man der Vermehrung der Ideen und Wörter in der Sprache irgend eines Volkes eben so wenig ein Ziel setzen wollen als man eine solche Beschränkung durchsetzen kann. Denn wenn die Zahl der Wörter einer Sprache unveränderlich festgestellt wird, wie dies mit der arabischen Sprache der Fall ist, die sich in Folge davon nun [165] schon seit vielen Jahrhunderten in stagnirendem Zustande befindet, so sind die welche sie sprechen bei Erweiterung des geistigen Gesichtskreises zum Ausdrucke ihrer neugewonnenen Ideen, ja sogar für ihre gewöhnlichen Geschäfte genöthigt ihre Zuflucht zu einer fremden Sprache zu nehmen, oder neue Worte zu erfinden. So ist auch bei den Arabern eine von der Büchersprache sehr verschiedene Gemeinsprache entstanden welche den Fortbestand der alten Sprache immer mehr bedroht. Dauert dieses Verhältniss noch lange fort, so wird das gesprochene Arabisch noch weit mehr Wörter der alten Sprache absterben lassen als dies schon geschehen ist; die Araber werden zuletzt genöthigt sein es mit ihrer classischen Sprache so zu machen wie die Griechen und Armenier mit der ihrigen und der neuen gangbaren Sprache geradezu den Platz der alten unverständlich gewordenen einzuräumen, so dass die letztere nur noch die Sprache der Gelehrten und Alterthumsforscher sein wird, wie die lateinische Sprache bei

den Europäern. Für die Araber aber liesse sich kein grösserer Verlust denken als dieser. Jedoch die Vermehrung der Gelehrtenschulen, der Bibliotheken und Druckereien in unserer Zeit und die Aussicht auf noch weitere Vermehrung solcher Bildungsmittel gewähren uns in dieser Hinsicht Beruhigung«.

Nach diesem kühnen Ausfall eines praktischen Realismus gegen den alten scholastisch verknöcherten Humanismus kommt der Redner auf sein Thema zurück und stellt in dem uns schon aus Gregorius Abulfarağ bekannten Berichte Avicenna's über den Gang seiner eigenen Studien ein Musterbild gelehrten Fleisses aus der alten Zeit auf. Unmittelbar nachher aber folgt das Gegenstück: der Verfall höherer Bildung im Morgenlande, herbeigeführt durch die Abnahme ihrer Begünstigung von oben, durch verheerende Kriege und allgemeine Noth; anderntheils das Wiedererwachen des wissenschaftlichen Geistes in Europa, wobei bemerkt wird dass die Europäer sich durch die Erhaltung eines bedeutenden Theils der arabischen Literatur in ihren Bibliotheken ein grosses Verdienst um die Araber selbst erworben haben und fortwährend erwerben. Der Redner bricht dann in Klagen aus über den jetzigen Verfall der Wissenschaft im Morgenlande: »Wo standen die Araber sonst, und wo stehen sie jetzt? Das goldene Zeitalter ihrer Bildung ist dahin. Die Finsterniss welche sie jetzt umgiebt begann mit dem Ende des 14. Jahrhunderts [166] einzubrechen und hat seitdem fortwährend zugenommen, so dass sie jetzt alle arabisch sprechenden Länder bedeckt. Wo sind die Dichter, die Aerzte, die Redner, die Philosophen, die Geometer, die Historiker, wo ihre Werke, wo die Gelehrtenschulen und Bibliotheken der alten Zeit? Allerdings hat jedes Volk und jede Religionsgenossenschaft mit Mühe und Noth noch so viel gelehrte Kenntnisse erübrigt, als eben hinreichen um sich überhaupt als Gesammtheit zu behaupten und nöthigenfalls ihre Rechte zu vertheidigen; aber was ist das im Verhältnisse zu wahrer wissenschaftlicher Durchbildung? Wo ist der Ruhm von Bagdad, von Ḥaleb, von Damaskus, von Alexandrien, von Spanien? Wo sind die Ma'mûn's, die Mostanṣir's, die Mutanabbî's, die Abulfedâ's? — Aber sollten denn die von uns gewichenen Wissenschaften sich nie mehr des alten Freundschaftsbundes mit dem Morgenlande erinnern, nie wieder zu uns kommen um das Elend der Araber zu erleichtern

und sie einer bessern Zukunft entgegen zu führen? — Wenn wir auf das 19. Jahrhundert schauen, so öffnet sich uns eine Hoffnungspforte. Mögen die Söhne Sem's sich freuen! Ihre alten Blutsverwandten, die Söhne Japhet's, haben schon angefangen, ihnen das was sie ihnen geschrieben entführt gedruckt zurückzubringen und als Zugabe ihre spätern Erfindungen und Entdeckungen, gleich vierhundertjährigen Wucherzinsen eines geliehenen Capitals. Würde diese Gabe nur nicht so oft verkümmert und vergällt durch Stolz, Uebermuth und Verachtung, die unsere alten Blutsverwandten den morgenländischen Bruderstamm empfinden lassen!«

»In die erste Classe unserer wirklichen Wohlthäter müssen wir die nordamerikanischen Missionäre, die lateinischen Mönche und Nonnen, und unter ihnen besonders die Jesuiten und Lazaristen setzen; denn ihr gutes Beispiel und ihre Bemühungen um die Bildung unserer Brüder durch Schulen und Druckereien stehen vor Aller Augen und können nur von Undankbaren oder parteiischen Gegnern verkannt werden«.

Hierauf preist der Redner Moḥammed ʿAlî Paša wegen der von ihm veranstalteten und in der aegyptischen Regierungspresse zu Bulak bei Ḳairo gedruckten arabischen Uebersetzungen europäischer Werke und hofft dass seine Nachkommen und Nachfolger diesem Vorbilde treu bleiben werden. »Und so sieht man«, fährt er fort, »die auf wahre Principien gegründeten europäischen Wissenschaften von allen Seiten und auf allen Wegen zu uns [167] kommen, und was die Europäer lange Jahre hindurch erarbeitet haben das können nun die Araber in kürzester Zeit sich aneignen. So hat die Wissenschaft ihren Kreislauf vollendet, indem sie über Alexandrien, Constantinopel, Beirut, und von der andern Seite über Indien zu ihren alten Sitzen zurückkehrt; und wie die Europäer in ihren dunkeln Jahrhunderten es nicht verschmähten wissenschaftliche Bildung von den Fremden, den Arabern, anzunehmen, so sollen auch die Araber die europäische Bildung nicht zurückweisen bloss deswegen weil sie eine fremde ist. Wir müssen Belehrung an- und aufnehmen, gleichviel wer sie uns zuführt, komme sie aus China, Indien, Persien oder Europa. Die Behauptung einiger Leute aber, die Araber hätten in dieser Beziehung alles was sie brauchen, ist

gerade der stärkste Beweis für die tiefe Unwissenheit derer die solche Reden führen. Stehen doch die Araber nicht an sich technische und industrielle Vortheile der Europäer, ja auch deren Sitten und Gewohnheiten, gute wie schlechte, anzueignen, und gegen ihre allgemeine wissenschaftliche Bildung sollten sie sich abschliessen? — Die Europäer geben den Arabern das Zeugniss des Scharfsinns und einer leichten Auffassung; sie rühmen auch die ältern Araber als Leuchten der Wissenschaft. Aber wie gross und handgreiflich ist dennoch der Unterschied zwischen der altarabischen und der neueuropäischen Bildung! Nehmen wir z. B. die Rechenkunst: wozu wir zwei bis drei Stunden brauchen das rechnen die Europäer vermittelst ihrer Logarithmen in einer Minute aus. Wir kennen immer nur noch sieben Planeten und vier Elemente; sie haben bereits mehr als vierzig Planeten und ungefähr fünfundsechzig Elemente. Die Luft und das Wasser, die wir für einfach halten, sind für sie aus je zwei Grundstoffen zusammengesetzt, die sie mit dazu erfundenen Instrumenten auch wirklich zu scheiden wissen. Sie haben eine Menge früher unbekannte Metalle entdeckt, und von ihren in diesem Jahrhundert gemachten chemischen, physischen, geometrischen, mechanischen und optischen Entdeckungen und Erfindungen hat man weder bei den alten Griechen noch bei andern Völkern das Geringste gewusst oder geahnt. So die Dampfmaschinen und Dampfschiffe, die Eisenbahnen, das leuchtende Kohlengas, der elektromagnetische Leitdraht der in einem Augenblicke Nachrichten über weite Länder und Meere befördert, und unzählige andere bewunderungswürdige und nützliche Erfindungen durch welche die [168] Grundsätze der alten Physik völlig umgewandelt oder umgestürzt worden sind. Dies kommt aber daher dass die Wissenschaften welche ehedem in der Kindheit standen jetzt das Mannesalter erreicht haben. Und so werden auch wieder die künftigen Jahrhunderte mit vielen Sätzen der heutigen Wissenschaft eben so verfahren wie die Jetztzeit mit denen der Alten; denn die Späterlebenden werden von dem Punkte welchen die Frühern nach langer Anstrengung erreicht haben ausgehen und so natürlich über sie hinauskommen«.

»Es ist auch nicht zu verkennen dass die Wissenschaft der Alten viel Unächtes und geradezu Phantastisches enthält, dass ihr

synthetisches Verfahren noch unvollkommen war, dass in allen ihren Werken eine verwickelte Schreibart herrscht und dass sie Vieles auf unhaltbare Grundsätze der griechischen Philosophie bauten, wobei sie aber doch Alles nach seinen Gründen zu erkennen vermeinten. Daher so viele Sophistereien und Irrthümer in ihren Werken. Vergleichen wir ihre Medicin, ihre Physik und ihre übrigen Wissenschaften mit denselben wie sie sich in der Gegenwart ausgebildet haben, so springt uns der ungeheure Unterschied zwischen Sonst und Jetzt sonnenklar in die Augen. Diejenigen unserer Landsleute welche die Wissenschaften der Europäer nicht kennen gestehen ihnen wenigstens zu dass sie die Götter der Künste sind und meinen ihr Verstand wohne in ihren Händen; wer aber den wahren Sachverhalt kennt kann nicht leugnen dass sie auch die Götter der Wissenschaften sind und dass ihr Verstand ebenda sitzt wo bei uns: in den Köpfen«.

3.

Der dritte Theil über den wissenschaftlichen Bildungsstand der heutigen Araber kann in seiner ersten Hälfte nur das traurige Thema weiter ausführen welches schon der zweite Theil vorgreifend sehr bestimmt angegeben hat. »Wenn mir«, beginnt der Redner, »vor etwa dreissig Jahren die Aufgabe gestellt worden wäre in dieser Versammlung über den gegenwärtigen Bildungsstand der Araber zu sprechen, so würde ich mich geschämt haben einen Gegenstand zu erörtern dessen freimüthige Behandlung einem Landeseingebornen Fremden gegenüber die Röthe in das Gesicht jagen muss. Denn ich hätte damals [**169**] in den Strassen dieser Stadt — um nicht zu sagen im ganzen Lande — herumsuchen müssen um nur Einen zu finden der Geschriebenes lesen könnte, wäre es auch nur sein eigener Name gewesen. Jetzt liegt nun doch schon eine ansehnliche Reihe von Thatsachen vor die uns in der Hoffnung bestärkt es werde künftig noch besser werden. Und wenn wir auch die meisten dieser Ergebnisse den Fremden verdanken, so mag es uns doch vergönnt sein schon wegen ihres blossen Daseins, abgesehen von ihrem Ursprunge, freudig das Haupt zu erheben, nicht um uns von der Dankesschuld dafür loszusagen, sondern um uns selbst

Zuversicht und Muth einzuflössen. Und so halten wir uns in der folgenden Darstellung streng an die Thatsachen, indem wir dabei nach dem Ganzen, nicht nach theilweise Vorhandenem urtheilen, alle Weitschweifigkeit vermeiden und, ohne zu weit in das Einzelne einzugehen, uns mit einer Zusammenstellung des Wesentlichen begnügen«.

»Der vorliegende Gegenstand bietet vier Seiten dar: 1) das geistige Verhältniss der Araber zur Bildung, 2) den Zustand ihrer Bildung selbst, 3) ihre Bildungsmittel, 4) die Aussichten in die Zukunft«.

»Was den ersten Punkt betrifft, so sind die heutigen Araber hinsichtlich wissenschaftlicher Bildung höchst genügsam, meinen aber doch, wenn sie kaum an die Pforte der Wissenschaft angeklopft haben, schon auf ihrer höchsten Zinne zu stehen. Wer als Christ den Psalter, als Muslim den Koran inne hat, der ist mit seinen Studien fertig; kommt hierzu noch etwas Formenlehre und Syntax, so heisst er der gelehrteste Mann seiner Zeit, und macht er gar Verse, so giebt es keinen Ehrentitel der ihm nicht beigelegt würde. Denn der Wissende braucht vor dem Unwissenden ja nur ein kleines Licht leuchten zu lassen um dessen Augen zu blenden, und die Leute stehen jetzt noch nicht einmal an dem Ufer des Oceans der Wissenschaften, geschweige dass sie seine Tiefe und Breite ermessen hätten. Wiewohl ferner die heutigen Araber nach unserer Ueberzeugung wirklich altarabischen Stammes sind, so finden wir doch bei ihnen keineswegs den Eifer und die Ausdauer jener frühern Kernmänner im Studium der Wissenschaften, können aber dessenungeachtet nicht zugeben dass die Race selbst sich verschlechtert hätte, da die noch heutzutage hervortretende wissenschaftliche Befähigung des arabischen Geistes das Gegentheil beweist, sondern es [**170**] kommt dies von vielen Umständen her die wir näher darlegen zu können wünschten, um unser Fleisch und Blut wenigstens gegen einige der Vorwürfe zu schützen die von Seiten der Fremden auf uns fallen. Offen gestanden: wir zweifeln nicht dass, hätte das Schicksal die Fremden in Verhältnisse wie die unsrigen versetzt, es mit ihnen noch übler stehen würde als mit uns. Doch, was auch immer die Ursachen sein mögen, leugnen lässt sich nicht

dass die Wissenschaft bei den meisten Arabern und besonders bei den Vornehmen allen Werth verloren hat«.

»Die Wissenschaften selbst, um zu dem zweiten Punkte überzugehen, sind bei den Arabern in gänzlichem Verfall. Was die Sprachwissenschaften betrifft, so findet man selten einen Araber den man als einen tüchtigen Kenner seiner Sprache und ihrer Regeln bezeichnen könnte; denn meistentheils begnügen sie sich, was den materiellen Theil der Sprache anlangt, mit dem Auswendiglernen einiger seltener veralteter Wörter, die sie dann in ihren schriftlichen Aufsätzen und Gedichten anbringen um ihre Gelehrsamkeit zu zeigen und der grossen Menge damit blauen Dunst vorzumachen. Und wenn Einer statt الذى, هذا, منه, ثلثة, und فيه [nach türkischer Weise] ausspricht الزى, هزا, منهى سلسة und فيهو, und was dergleichen Sprachverdrehungen mehr sind, so heisst er ein Nâḥî (Grammatiker). Das Studium der Rhetorik und der alten herrlichen Werke darüber, so viel als ihrer in Folge allgemeiner Vernachlässigung noch übrig sind, bleibt dem guten Willen künftiger Geschlechter überlassen. Zur Bezeichnung des Ansehns in dem die Logik bei den Meisten steht, genügt eine sprüchwörtliche Maxime die sie im Munde führen: من تمنطق فقد تزندق. »Wer Logik treibt, wird unfehlbar ein Freigeist«. Von der Mathematik begnügt man sich mit der Addition und Subtraction; wer sich zur Multiplication und Division versteigt und seinem Gedächtnisse einige von den Alten aufgestellte Rechnungsaufgaben mit ihren Lösungen einprägt wird weithin als ein grundgelehrter Mann gepriesen. Statt der Messkünstler hat man gewöhnliche handwerksmässige Empiriker, statt der Baumeister Maurer und Zimmerleute. Die Astronomie hat weder Schützer noch Pfleger und scheint den Arabern eine völlig unnütze Wissenschaft; sie wissen ja, ohne dazu Studium und Anstrengung nöthig zu haben, [**171**] dass die Sonne im Meere untergeht und dass die Sterne über ihrem Kopfe stehen. Die Pforten der Heilwissenschaft sind einem Jeden geöffnet der sich für einen Arzt ausgeben will, wenn er auch nicht lesen und schreiben kann; nur muss er ein scharfes Messerchen zum Abschneiden menschlicher Körpertheile bei sich führen. Es ist dies die einzige Wissenschaft die man ausüben kann ohne sie ge-

lernt zu haben. Mit der Chemie steht es nicht besser; sie ist bei den Arabern auf die Stufe zurückgegangen auf der sie stand bevor sie sich überhaupt damit beschäftigten. Das Studium der Stylistik beschränkt sich auf das Abschreiben einiger von den Alten überkommenen Werke. Die Redekunst hat zwei Uebungsplätze, — einen geistlichen: die Kanzel, und einen weltlichen: das Kaffeehaus. Zum Auftreten in letzterem gehört ein Mann mit starker Stimme und gutem Gedächtniss der einige Stücke aus »Sindbâd der Seefahrer«, den »Bent Hilâl«[1]) und andern dergleichen Erzählungen auswendig weiss, wie sie in der Tausend und Einen Nacht und ähnlichen Büchern stehen, um sie den Kaffeegästen zur Erhöhung ihres Behagens vorzutragen. Die Pflanzenkunde überlässt man den Hirten und Bauern. Der Ackerbau, der bei unsern Vorfahren die höchste Stufe der Vollkommenheit erreicht hatte, schleppt sich im Gleise des Schlendrians hin. Die Geschichte ist ganz abhanden gekommen; niemand bekümmert sich um sie. Was die Erdkunde betrifft, so hält man es für hinreichend den Namen seines Wohnortes und den Weg nach seinem Hause zu wissen; man fürchtet den Schwindel zu bekommen, wenn man sich vorstellen müsste dass die Erde sich dreht, während die Sonne still steht. Die Dichtkunst muss ihr Heiligthum jedem öffnen der einzutreten Lust hat; wer einen regelrechten Reim machen und alten Gedanken ein abgetragenes, angeblich neues Kleid überwerfen kann, der ist ein Dichter; versteht er aber gar einige unverständliche Wörter einzustreuen und ein paar rhetorische Figuren anzubringen, — um nicht zu sagen, die alten Dichter zu bestehlen —, so ist er ein Wundermann. Ebenso verhält es sich mit allen übrigen Wissenschaften und schönen Künsten. So lange die Araber sich mit der blossen Nachahmung und Wiederholung des Ueberlieferten begnügen und sich nicht selbst mit Untersuchen und Nachforschen bemühen, ist von ihnen kein Fortschritt zu erwarten«.

[172] »Walle nicht auf, arabisches Blut, und zürne nicht der Wahrheit, wenn sie dir von einem dir selbst Angehörenden gesagt wird, nicht um dir Vorwürfe zu machen und dich zu schmähen, sondern um dich, wo möglich, aus deiner Erstarrung zu wecken

1) S. Seetzen's Reisen, 4. Bd., S. 498 Z. 17 flg.

und dich zu neuem Wettlaufe auf der Rennbahn der Wissenschaften anzuspornen. In Folgendem sollst du auch wieder sanfte und milde Worte von mir hören, die zum Theil einen Schleier über das Frühere werfen werden. Dein gegenwärtiger Zustand aber beraubt dich des Rechtes dich der Trefflichkeit deiner Ahnen zu rühmen«.

In der nun folgenden dritten Unterabtheilung zählt der Redner folgende Mittel zur Hebung der gesunkenen Bildung auf:

1) die Druckereien, deren Zahl und Thätigkeit in diesem Jahrhundert bedeutend zugenommen hat. Nur sind viele von ihnen bloss für eine Nation und Confession bestimmt und lediglich mit dem Drucke religiöser Bücher beschäftigt, andere haben noch gar kein öffentliches Lebenszeichen von sich gegeben. In Beirut selbst bestehen fünf oder sechs Druckereien aus denen verschiedene Bücher, Broschüren und einzelne Blätter hervorgehen. Ohne Zweifel könnten diese Druckereien, wenn sie gehörig und in gemeinnütziger Weise arbeiteten, die Araber in kurzer Zeit mit guten Büchern genügend versorgen. Der Redner gedenkt hier lobend der grossen, durch eine Dampfpresse unterstützten typographischen Thätigkeit der amerikanischen Mission, die, abgesehen von vielem Religiösen und Kirchlichen, schon manche mathematische, geschichtliche und andere nützliche Bücher geliefert habe und hinsichtlich deren man nur wünschen müsse dass sie sich in völliger Freiheit ausschliesslich der Literatur und Wissenschaft zuwenden könnte; ferner der syrischen Druckerei, der ersten arabischen Presse die besonders der Journalistik gewidmet sei. Ihren Begründer und Besitzer, Chalîl el Chûrî, preist er als den Mann der seinen Landsleuten in der Ḥadîḳat el achbâr zuerst dieses, wenn auf die rechte Weise angewendet, höchst wirksame Bildungsmittel dargeboten habe, und verheisst ihm dafür ein ehrenvolles Andenken bei der Nachwelt. Hierbei erwähnt er gelegentlich auch eine zum Drucke vorbereitete neue Gedichtsammlung Herrn Chalîl's, العصر الجديد, »das neue Zeitalter« betitelt, worin die arabische Poesie in neue Formen gegossen sei. — Ueber die arabischen Druckereien in den Klöstern Ḳazḥeijâ und El Śuweir, in Ḥaleb und Jerusalem, [173] streift er flüchtig hin, um dann bei der ausgedehnten und erfolgreichen Wirksamkeit der aegyptischen Regierungspresse in Bulak zu verweilen, von welcher er besonders rühmt dass die dabei

angestellten Uebersetzer den frühern zu häufigen Gebrauch fremder Wörter jetzt vermeiden und an deren Stelle entsprechende arabische setzen. Endlich zollt er auch den europäischen Pressen für ihre arabischen Erzeugnisse das verdiente Lob; »viele der uns entführten handschriftlichen Werke«, sagt er, »kehren auf diesem Wege nach langer Abwesenheit mit schönen Lettern gedruckt in die Heimat zurück«; aber als Notabene für ihre europäischen Herausgeber fügt er hinzu: »könnten wir doch auch sagen, mit durchgängiger Genauigkeit und der nöthigen Correctheit!«

2) die Bibliotheken. Es giebt viele Privatbibliotheken in Syrien; nur ist zu bedauern dass einerseits der Geiz ihrer Besitzer oder Verwalter, andererseits die Furcht vor Unredlichkeit oder Nachlässigkeit der Entleiher sie wie mit eisernen Thüren verschliesst und den Würmern und dem Staube zur Beute werden lässt.

3) die Schulen. Beirut selbst besitzt deren eine bedeutende Anzahl für jede Confession, theils zum Unterricht in Sprachen, theils bloss zum Lesenlernen. Aber durch Vernachlässigung von Seiten der Gemeinden und durch Untüchtigkeit der Lehrer sind sie für die wahre Bildung des heranwachsenden Geschlechtes unnütz und sogar schädlich. In den meisten Städten und Dörfern giebt es Elementarschulen, von denen man viele der Fürsorge der Fremden verdankt und wo kein Schulgeld bezahlt wird; aber gerade dieser Umstand setzt den dort ertheilten Unterricht in den Augen der Eltern und der Kinder selbst herab. Höhere Schulen hat das Land nur wenige, meistentheils auf den Unterricht in religiösen und kirchlichen Dingen beschränkte, so dass man in Wahrheit sagen kann, eine rein wissenschaftliche Hochschule fehle noch. Die erste höhere christliche Landesschule ist die am Ende des vorigen Jahrhunderts vom Metropoliten Jûsuf Stephan gestiftete Schule im ehemaligen Kloster ʿAin Warḳah, die von ihrem jetzigen Vorstande, dem Metropoliten Jûsuf Rizḳ, durch neue Stiftungen, Bauten und zahlreiche innere Verbesserungen zur vorzüglichsten Bildungsanstalt des ganzen Landes erhoben worden ist, an der auch der Redner selbst zehn Jahre gelernt und gelehrt hat. Wie Jûsuf Stephan die Nonnen von ʿAin Warḳah [**174**] an andere Klöster vertheilte, so haben dann auch die maronitischen Familien Beit Ṣufeir und Beit Âṣaf die

unter ihnen stehenden Klöster El Rûmîjah und Mâr ʿAbdâ Ḥarḥarîjah von den in ihnen hausenden Nonnen räumen lassen und an deren Stelle Kinder gesetzt die dort unterrichtet werden. Ausserdem besitzen die Maroniten noch mehrere andere höhere Gemeindeschulen. Ebenso haben die römischen Katholiken in diesem Jahrhundert zwei höhere Schulen in Deir el Muchalliṣ (dem Kloster des Erlösers) zur Bildung von Redemtoristen-Mönchen und in ʿAin Tuzâr zum Unterrichte der Laien angelegt. Die letztere, deren Stifter der Patriarch Maximus war, hat jedoch nur wenige Jahre bestanden. Die orthodoxen Griechen haben in den letzten Jahren das von ihren Vorfahren in dieser Beziehung Versäumte durch verdoppelten Eifer nachgeholt; besonders zeichnete sich hierin der ehemalige Vorsteher ihrer Schulen, der verstorbene Niʿmet Allâh Ṭarrâd aus. Jetzt haben sie die Leitung ihrer Schulen einem aus ihren reichsten, angesehensten und einsichtsvollsten Männern bestehenden Comité übergeben. Die katholischen Syrer haben eine höhere Schule im Kloster El Śurfah, die Armenier mehrere an verschiedenen Orten, die Lazaristen eine in ʿAnṭûrah, die Amerikaner eine in ʿAbeih, die Jesuiten eine in Ġazîr. »Man kann«, heisst es schliesslich, »den Nutzen dieser Schulen nicht verkennen; aber sie sind doch alle noch sehr verbesserungsfähig und verbesserungsbedürftig«.

An die Spitze der moslemischen höhern Schulen stellt der Redner die von Moḥammed ʿAlî Paśa in Bulak gestiftete, aus der eine Reihe von Männern hervorgegangen sei, ausgezeichnet durch eigene Schriften wie durch Uebersetzungen. Andere moslemische Schulen aufzuführen erlaube die Zeit nicht. Ob wirklich »die meisten Moslemen jetzt im Streben nach wissenschaftlicher Bildung sich den Avicenna zum Muster nehmen«, lassen wir dahingestellt; aber jedenfalls zu sanguinisch fährt der Redner so fort: »Vielleicht werden bald viele Heiligenkapellen und Klöster sich in Schulen verwandeln; denn die Geschichte dieses Jahrhunderts legt es klar vor Augen dass die Feder den Vortritt vor dem Schwerte gewonnen hat. Dadurch ist aber auch zugleich den Männern der Wissenschaft der Vorrang vor den Männern des Krieges gesichert; denn die Schwingungen des Weltrades folgen den Bewegungen der Federspitze. Und schön sagt in dieser Beziehung der Imâm ʿAlî:

[175] »Die Trefflichkeit kommt nur den Männern der Wissenschaft zu; sie leiten auf den rechten Weg die welche ihn suchen. Darum erwirb dir Wissen und strebe nach nichts Anderem; der gewöhnliche Mensch ist todt, nur der Wissende lebt wahrhaft«.

Nach einem begeisterten Aufruf an seine Landsleute den Anforderungen des 19. Jahrhunderts in dieser Hinsicht zu entsprechen, eröffnet er im Schlussabschnitt eine heitere Aussicht in die Zukunft:

»Die beständigen Fortschritte welche dieses Land in den letzten Jahren gemacht hat müssen ohne Zweifel alle ermuthigen die Lust und Kraft in sich fühlen zur Erhebung des arabischen Volkes aus seiner Gesunkenheit beizutragen. Die Bemühungen der Eingebornen und Fremden, welche so viele Jahre an der Einbürgerung von Bildung und Civilisation unter den Arabern gearbeitet haben, werden gewiss mit endlichem Erfolge gekrönt werden. Das gnädige Bestreben Sr. Majestät unsers Sultans ʿAbd-ul-Meǵîd Chân allen Classen seiner Unterthanen Sicherheit, Ruhe, Glück und Wohlstand und volle bürgerliche Freiheit zu gewähren, Unterrichtsanstalten zu gründen und deren Wirkungskreis zu erweitern, kann nicht anders als die Herzen aller seiner Unterthanen mit Liebe gegen ihn erfüllen und sie antreiben Gott den Allerhöchsten zu bitten dass er ihn uns noch lange erhalten und die Strebepfeiler seines Reichs befestigen möge. Dazu die wachsende Ausdehnung des Handels unter den Arabern, ihr Verkehr mit civilisirten Völkern, die Zunahme der Druckereien und Schulen, die gute Organisation der Regierungsbehörden, die Fortschritte der Staatsbeamten in wissenschaftlichen Kenntnissen, die Anfänge eines neuen Schriftenthums, die Eröffnung literarischer, religiöser und politischer Vorträge und Unterredungen, die auf den Unterricht des weiblichen Geschlechts abzielenden Bestrebungen, besonders in dieser Stadt, einst der Pflegerin islamischer Rechtsgelehrsamkeit, künftig, so Gott will, der Pflegerin allgemeiner Wissenschaftlichkeit, — dies alles belebt unsern Muth und stärkt unsere Ḥoffnung dass der in der Mitte des 19. Jahrhunderts über diesem Lande aufgegangene Halbmond wissenschaftlicher Bildung noch zum Vollmonde werden wird«.

IX.[1])

Jede lebende Sprache entzieht sich als solche einer erschöpfenden, abschliessenden Behandlung, und dies um so mehr, je zeugungskräftiger der Geist des Volkes ist welches in ihr denkt, spricht und schreibt. Kein Lexikograph kann der nachquellenden Fülle des werdenden Sprachstoffes Halt gebieten, um den gewordenen in Ruhe zu verarbeiten, kein Grammatiker die langsame, aber stetige Fort- und Umbildung der Sprachformen mit Erstarrung schlagen, um über dem secirten Leichnam den Befund seiner Gesammtgliederung festzustellen. Der menschliche Geist lässt sich am wenigsten in dem ältesten, unmittelbarsten und edelsten seiner Gebilde zur Unthätigkeit verdammen; hier gilt überall nur ein bescheidenes Bisher; der Geschichtschreiber und Gesetzforscher der Vergangenheit und Gegenwart einer Sprache soll nicht zugleich der Prophet und Gesetzgeber ihrer Zukunft sein wollen. — Anders verhält es sich mit einer todten Sprache die uns nur in Schriftdenkmälern zu künstlicher Wiederbelebung vorliegt. Aber was wir durch diese Abgeschlossenheit auf der einen Seite gewinnen, verlieren wir auf der andern. Ueberfluthete uns dort das Leben, so hemmt uns hier die Leblosigkeit. Absolute Vollständigkeit und Richtigkeit in Angabe und Werthbestimmung des Wort- und Formenreichthums einer solchen Sprache ist nicht möglich, weil derselbe durch keine wenn auch noch so bedeutenden Literaturüberreste in seinem ganzen Umfange dargestellt wird, der Sprachforscher aber in rein erfahrungsmässigen Dingen eben so wenig ein rückwärts- [2] als vorwärtsschauender Hellseher ist; relative, den vor-

---

[1]) Erschien zuerst in den Berichten über die Verhandlungen der Königlich Sächs. Gesellschaft der Wissenschaften. Philol.-histor. Cl. 1854. S. 1—14.

handenen Schriftdenkmälern entsprechende Vollständigkeit lässt sich durch stets fortgesetztes Sammeln, Nachtragen und Nachbessern im Allgemeinen zwar erreichen, aber welche Kritik vermöchte den Buchstaben jener Ueberreste in durchgängiger Ursprünglichkeit wieder herzustellen, welche Erklärungskunst ihren Inhalt in allen Einzelheiten und Feinheiten mit nie irrender Sicherheit zu deuten, welcher Ueberblick und welches Abstractionsvermögen endlich das Ganze der darin enthaltenen Sprachgesetze in voller Objectivität zu entwickeln? — Eine genaue Aufnahme des Inventariums der meisten alten Culturspachen wird überdies noch durch den Umstand erschwert dass sie nicht plötzlich verdrängt oder unterdrückt wurden, sondern eine allmähliche Zersetzung und Umbildung erlitten, während dieses Processes aber und weiterhin in grösserer oder geringerer Reinheit und Selbstständigkeit als Religions-, Schul- und Literatursprachen ein künstliches Dasein fristeten. Sieht man nun auch von den Spätlingen ab welche das alte Idiom unter dem Einflusse eines völlig veränderten Lebens aus sich selbst hervortrieb oder von aussen eingepfropft erhielt: wo soll man die Scheidelinie in jener Uebergangsperiode ziehen welche der Sprache mit neuen Bildungsstoffen die Keime eines neuen Bildungsprincips einimpfte? Man denke an das Griechische: wo hört das Hellenische auf, wo fängt das Hellenistische an? Fliessende Momente geben an und für sich keine festen Anhaltspunkte; Herkunft und Zeitalter der Schriftsteller sind bekanntlich kein sicheres und durchgreifendes Merkmal für die Beurtheilung ihrer Sprache; und der breite Strom nachalexandrischer Sprachentwickelung färbt und sättigt sich mit den verschiedenartigen Bestandtheilen des Bodens über den er hinzieht so allmählich, dass es selbst auf dem jetzigen Standpunkte der Sprachkunde oft schwer, wo nicht unmöglich sein möchte zu entscheiden, ob das und jenes noch ächt griechisch, oder schon barbarisch zu nennen ist.

Diese allgemeinen Bemerkungen finden ihre Anwendung auch auf das Arabische. Was jedoch die Ziehung jener Scheidelinie betrifft, so ist der Sprachforscher hier durch die Vorsorge der mohammedanischen Gelehrten selbst weit glücklicher gestellt. Als heilige Sprache des Islam, Organ der Gelehrsamkeit und höhern Wissenschaftlichkeit, Mittelpunkt oder vielmehr aus-

schliesslicher Gegenstand aller Schulphilologie, steht das [3] Altarabische seinem Abkömmling, dem Neuarabischen, in der Anschauung des Morgenlandes selbst schroff gegenüber. Nur jenes heisst bei den Gelehrten *al luġah*, die Sprache, *al 'arabîjah*, das Arabische schlechthin, dieses *al lisân al 'âmm* oder *al 'âmmî*, die gemeine Mundart, la lingua volgare, — nenne man es immerhin ausserhalb dieses Gegensatzes *lisân al 'Arab* oder *al 'arabî*, die Mundart der Araber, das Arabische. Jenes ist durch den vor- und nachmohammedischen Sprach- und Literaturkanon, mit dem Koran als Allerheiligsten in der Mitte, und durch die Normalwerke der classischen Lexikographen und Grammatiker materiell und formell rein abgeschlossen; man kann ihm nichts nehmen und nichts geben; wer altarabisch schreibt, mag geistig originell sein, sprachlich soll er bloss entlehnen und nachbilden. Selbst die Terminologie welche die humanistischen und Realwissenschaften, die scholastische und mystische Theologie und Philosophie für ihren Gebrauch geschaffen, so hoch sie auch über die Gemeinsprache gestellt wird, erlangte doch nie die Zulassung in jenes Heiligthum; noch weniger natürlich der profane Nachwuchs von Wörtern, Redensarten und Bedeutungen den das Staats- und Gesellschaftsleben unter dem Chalifate und später hervortrieb. Während man jene Schul- und Kunstwörter wenigstens in besondern Glossaren sammelte und erklärte, überliess man die Erhaltung dieser ganzen, aus unmittelbarem Bedürfniss hervorgegangenen Neuschöpfung des Sprachgeistes dem guten Glück, welches denn auch in der reich entwickelten Literatur des arabischen Mittelalters wohl den grössten Theil derselben auf uns gebracht hat, freilich im Allgemeinen ohne andere Erklärungsmittel als die Beachtung der Abstammung und des Zusammenhanges, Vergleichung von Stellen und Befragung des heutigen Sprachgebrauches. Denn wenn auch viele dieser mittelalterlichen Wörter u. s. w. in neuerer Zeit wieder ausser Gebrauch gekommen sind, so haben doch auch diese nicht selten in Derivaten und sonstigen Analogien Spuren zurückgelassen welchen die Forschung noch in der jetzt lebenden Sprache nachgehen kann. Auch kommt der Fall vor dass ein aus dem Arabischen in das Persische, Türkische oder eine der nordindischen Sprachen übergegangener Ausdruck sich hier erhalten hat, während er dort ent-

weder ganz oder in seiner frühern Bedeutung verloren gegangen, oder mit dieser nur in irgend einem Dialekte übrig geblieben ist. Es wird überhaupt immer klarer erkannt [4] werden dass die arabischen Bestandtheile sämmtlicher Sprachen des mohammedanischen Culturkreises von der arabischen Lexikographie gesammelt und verarbeitet werden müssen, wenn diese endlich den Windeln des Beduinen- und Koreišiten-Purismus entwachsen soll, die zwar selbst schon einen Riesenleib umschliessen, aber für die spätere Culturentwickelung der Sprache doch viel zu eng sind. Und wie hätte es auch anders sein können als dass die Erben der arabischen Macht zugleich die Hauptbewahrer der weiter ausgebildeten Sprache wurden? Hatten doch schon früher Ausländer die Pflege der mohammedanischen Universalsprache je länger desto mehr den Arabern selbst abgenommen. Daran knüpfte sich mit innerer Nothwendigkeit die Erscheinung dass alles Neue was die Sprache bis zum Sturze des Chalifats besonders in den Sphären der Staatsregierung, der Staatsverwaltung und der Wissenschaft gewonnen hatte später bei dem Verfalle der arabisch sprechenden Länder vorzugsweise unter den Gebildeten jener Völker in Uebung blieb bei denen seit ihrem Uebertritte zum Islam das Arabische dieselbe Stelle eingenommen hatte, wie das Griechische und Lateinische, beziehungsweise das Französische, bei uns. Jener Theil der Gesammtsprache, den ich das Mittelarabische nennen möchte, hat, da seine Bildung mit dem Ueberströmen des Arabischen in das Persische und Türkische zusammenfiel, die meisten Beiträge zu den ebengenannten beiden Sprachen geliefert, daher sie hinwiederum gerade für ihn die reichste Ausbeute gewähren. Dabei drängt sich auch dem flüchtigsten Beobachter bald eine Thatsache auf die eben so natürlich als für die Lexikographie wichtig ist: dass nämlich die arabischen Wörter und Redensarten immer mit den zu jener Zeit im niedern oder höhern Sprachgebrauche wirklich üblichen Bedeutungen in das Persische und Türkische übergegangen sind, diese daher bei Anordnung und Aufzählung der Bedeutungen meistentheils auch jetzt noch die äusserste Spitze bilden, so zu sagen: die currente Münze der Sprache darstellen. Soll nun aber ein Werk welches ein Wörterbuch der arabischen Sprache sein will so weit herunter gehen? Nach meiner Ueberzeugung, ja.

Der ausschliesslich philologische und religiöse Standpunkt der arabischen Lexikographen ist nicht der unsrige. Die Fülle und Schönheit der nach der Naturseite hin üppig entwickelten und durch den Koran auf das Uebersinnliche gerichteten Wüsten- und Steppensprache [5] mag immerhin jene Pietät verdienen mit welcher man sie wie ein verlornes Paradies hütet, aber das kann für uns kein Bestimmungsgrund sein in der nämlichen Einseitigkeit befangen zu bleiben. Die Frage ist für uns nicht: was ist das reinste, correcteste und schönste, sondern was ist überhaupt Arabisch? Berechtigt uns etwa die Geschichte das spätere Arabisch von diesem Gesammtbegriffe auszuschliessen? Wo die gemeine Sprache, *ἡ κοινὴ διάλεκτος*, anfängt, da beginnt die Weltstellung des arabischen Volks, da beginnt eine Literatur welche bestimmt war den Geist des Morgenlandes ganz anders zu fassen, anzuregen und zu bilden, als die aus dem sandigen Arkadien der vormohammedischen Zeit herübertönenden altclassischen Sprüche, Sänge und Sagen. Das philologische Interesse kann und soll übrigens bei dieser thatsächlichen Erweiterung des Begriffes der Sprache vollkommen gewahrt bleiben. Alles was die Orientalen selbst an Wörtern, Wortformen, Redensarten und Bedeutungen als ächt arabisches Sprachgut aufgespeichert haben, das werde, wo nöthig und möglich mit Unterscheidung der Dialekte, als solches bezeichnet; davon getrennt werde das was sie, oft selbst schwankend, als muwallad, d. h. aus der Vermischung der Araber mit Nichtarabern hervorgegangen, jenem nachstellen; und hierbei mag noch ausserdem angegeben werden, ob jenes und dieses sich im heutigen Sprachgebrauche erhalten hat, oder nicht. Ich weiss es wohl: dieses Ziel einer lexikalischen Vereinigung des Alt-, Mittel- und Neuarabischen ist hochgesteckt, und wir abendländischen Gelehrten in unsern Studirstuben werden es allein nicht erreichen, selbst wenn Ét. Quatremère oder sein einstiger Testamentsvollstrecker dazu kommt uns die gesammelten Früchte einer unermesslichen Belesenheit zu erschliessen. Denn zur Erreichung jenes Zieles muss auch das lebende Morgenland, müssen sprachkundige abendländische Beobachter desselben an Ort und Stelle noch mehr, als schon geschehen, beitragen. Erst vor Kurzem hat Prof. Wallin in Helsingfors, dessen frühzeitigen Tod die Wissenschaft betrauert, durch die von ihm in der Zeit-

schrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft (Bd. V und VI) mitgetheilten Sprach- und Dichtungsproben aus dem heutigen Mittelarabien die Aussicht auf eine bisher kaum geahnte Neugestaltung der Sprache eröffnet die dem altclassischen näher steht als [6] dem städtischen Neuarabisch und sich als eine Fortbildung des erstern in gerader Linie erweist. Die genauere Erforschung dieser neueren Beduinensprache wird manche Lücke in unserer Kenntniss der älteren ausfüllen, manche Analogie vervollständigen, manchen Zweifel lösen; sie ist jedenfalls für die gesammte semitische Sprachkunde von der grössten Wichtigkeit. — Nach einer andern Seite hin mag das reiche England Edw. Lane in den Stand setzen, sein aus den reichhaltigsten Quellenwerken geschöpftes Wörterbuch des Altarabischen (Zeitschrift der D. M. G., Bd. II, S. 90 flg.) herauszugeben: so wird uns für die classische Sprache materiell fast nichts zu wünschen übrig bleiben und die Thätigkeit der dazu Berufenen sich um so ungetheilter dem Ausbau der neueren Seitenflügel und Nebengebäude des arabischen Sprachganzen zuwenden können.

Aber setzen wir auch den glücklichsten Fall dass Lane seinen Thesaurus zu Stande und an das Licht der Welt bringt, dass Quatremère's Sammlungen für das mittlere und neuere Arabisch in ihrem ganzen Umfange Gemeingut werden, dass endlich Wallin kühne Nachfolger findet welche die von ihm eröffnete Fundgrube vollständig ausbeuten: Eins wird uns immer noch fehlen, — eine Synonymik. Und wo wäre sie nöthiger als gerade hier! Wenn die Orientalen selbst sich gern in prahlenden und beziehungsweise abschreckenden Kraftsprüchen über den unermesslichen Reichthum des Altarabischen ergehen, wenn unser Rückert (Erbauliches und Beschauliches, 1. Bdchen. S. 8) nach ihrem Vorgange von der arabischen Poesie rühmt:

»Sie nennt aller Geschlechter Samen
Bei eignen Namen, wie ihre Kinder;
Sie ruft ihr Kamel mit hundert Namen,
Und den Löwen mit nicht minder«,

so haben diese hochtönenden Worte, wenn man ihnen nur das nöthige Körnchen kritischen Salzes beimischt, ihre volle Berechtigung. Die Sprache strotzt in der That von sinnlicher Kraft und Fülle; denn sie hat die ganze Breite der den Araber

umgebenden physischen Welt, mit dem Naturmenschen als Mittelpunkt, in sich aufgenommen und für alle ihre Erscheinungs- und Thätigkeitsformen, für alle ihre Arten, Abstufungen und Schattirungen eigene Benennungen ausgeprägt. Nichts den Sinnen Erreichbares ist so klein und unscheinbar, nichts nach unserem Gefühle so widerlich, roh und obscoen, was nicht mit demselben Rechte und [7] in demselben Masse, wie das Grösste, Schönste, Erhabenste und Edelste, seinen scharf bezeichnenden Ausdruck hätte. Die Sprache ist ein tropischer Urwald in seiner ganzen Pracht, aber auch mit aller der Wildheit und Geilheit welche der Charakter jedes einseitigen, sich selbst überlassenen und aus vollen Quellen trinkenden Naturlebens ist. Diesem Charakter nun entspricht auch eine eigenthümliche Erscheinung die Jedem der, im Allgemeinen mit der Physiognomie der semitischen Sprachen bekannt, an ein altarabisches Wörterbuch hinantritt sofort auffallen muss: die grosse Menge von Wörtern die in ihrer Form und Bedeutung das unverkennbare Gepräge des Affectes tragen. Unter der Gewalt des augenblicklichen Bedürfnisses kräftige oder complicirte Empfindungen und Anschauungen durch sinnliche Tonmalerei auszudrücken wird ja sogar der Culturmensch in freier, vertraulicher Rede zum Wortschöpfer, greift noch über den Vorrath entsprechender Bezeichnungen in der Volkssprache hinaus und bringt nach dunkel gefühlter Analogie wunderliche Onomatopoeien und dergleichen hervor. Solche naturwüchsige Gebilde schiessen nun überall in dem Dickicht des Altarabischen auf und schlingen sich wie groteske Orchideen um seine Urstämme, in denen sie zwar ohne Zweifel und oft augenscheinlich wurzeln, aber bisweilen auch so dass der Zusammenhang kaum noch oder nicht mehr errathen werden kann. Da giebt es vor Allem einfache und doppelte Reduplicationsformen, dann weiter andere vier- und mehrbuchstabige Wörter aller Arten, deren emphatische und gutturale Consonanten, mit Vocalen leicht durchwoben, oft gewaltig auf einander platzen. Ja es will mich bedünken als ob hier sogar, wenn auch nur in vereinzelten Fällen und schwachen Ansätzen, der im Bereiche des Semitischen sonst so gefesselte und untergeordnete Vocalismus sich zu einer gewissen tonmalenden Selbstständigkeit erhöbe. Die Sprache ist hier eben der Zucht entlaufen und feiert ihre Naturorgien; sie

reckt und streckt die Glieder gewaltig, so dass sie weit hinaus wachsen über die knappgemessene Gleichförmigkeit des Dreiconsonantenthums; und die einheimischen Philologen, die ihr, wie auf allen Schritten und Tritten, so auch hier mit achtungsvoller Aufmerksamkeit nachgehen, können für einzelne solcher Ausgeburten eines üppigen Bildungstriebes oft kaum Analogien auffinden und müssen bekennen, das und jenes sei einzig in seiner Art und beispiellos.

[8] Es ist nun natürlich, dass diese Ueberladung der alten Nomadensprache mit rein physischen Stoffen sich bei und nach ihrem Uebergange zur Religions- und Cultursprache für den mündlichen und schriftlichen Gebrauch bedeutend und je länger desto mehr ermässigte. Theils gab man eine Menge Wörter auf deren Gegenstände nur der Steppe und dem Leben in ihr angehörten, theils ersetzte man vielfach gegliederte Specialnomenclaturen durch die entsprechenden allgemeinen Ausdrücke, theils verbannte man die Natürlichkeiten und Derbheiten des alten Idioms als unanständig und bäuerisch aus der guten Gesellschaft. Hierdurch trat nun aber, wenigstens theilweise, ein Kampf entgegengesetzter Bestrebungen ein. Auf der einen Seite erhielt das vom Propheten, seinen Nachfolgern und Gefährten selbst empfohlene Studium der alten Sprache die Kenntniss derselben auch in späterer Zeit; ihr ganzer Reichthum wurde in grössern und kleinern Werken niedergelegt und hier Alles, selbst das Unfeinste, sorgfältig aufgespeichert; denn auch die gröbsten Beduinenzoten waren, ebensowohl wie die durch Koran und Sunnah geheiligten Wörter, unveräusserlicher Bestandtheil des edelsten Erbtheils der Väter; und im Ganzen war es doch nur diese Sprache durch deren Gebrauch auch der spätere Prosaiker und noch mehr der Dichter sich zum Range eines Classikers erheben konnte. Von der andern Seite aber trat dieser alle Theile des Altarabischen gleichmässig umfassenden Pietät, wie angedeutet, ein im neuern Culturleben verfeinertes Gefühl entgegen: manches von den alten Sprachdenkmälern, den Wörterbüchern und Glossaren Aufbewahrte fand man da ganz vortrefflich, rümpfte aber die Nase wenn ein solcher veralteter oder zu stark nach Beduinenthum duftender Ausdruck sich in die moderne gebildete Welt einführen wollte. Derselbe Ta'âlibî z. B. von dessen

Synonymik weiter unten die Rede sein wird, sagt in seiner »Edelperle der Zeit« (Jatîmat al dahr) von dem hochberühmten Mutanabbî (Dieterici's Mutanabbi und Seifuddaula S. 58): »Da Mutanabbi einerseits zu den neuern, ja zu den zeitgenössischen Dichtern gehört und hinsichtlich des Gebrauchs gewöhnlicher Wörter ihrem Beispiele folgt, sogar manchmal durch Gemeinheit und Ungewähltheit des Ausdrucks sich unter sie herabsetzt, andererseits aber nach Sonderbarem, Wildfremdem, Seltenem und den Beduinen Eigenthümlichem hascht, ja selbst manchmal die Härten der Frühern darin überbietet, so ist seine Schreibart ein [9] Mittelding zwischen zwei Extremen und bietet den Angriffen scharfer Kritiker manche Blösse dar«. Und später (S. 59 und 60), als Citat aus einer Schrift des feinen Kunstrichters El Ṣâḥib Ibn 'Abbâd, Grossvezirs des Bujiden Faḫraddaulah: »Eine seiner (Mutanabbî's) auffallendsten Bestrebungen ist die dass er Wohlredenheit affectirt durch den Gebrauch seltener Wörter und ungebräuchlicher Ausdrücke, so dass es beinahe aussieht als wäre er unter einem Beduinenzelte geboren und nur mit Milch genährt, hätte nie feste Wohnstätten betreten und nie Dörfer und Städte kennen gelernt. Eine solche Sprache ist einem Manne wie er, der in einer Stadt geboren und Schulmeister gewesen ist, nicht zu gestatten«. — Auf diese Weise bildete sich durch eine Art von Compromiss zwischen Alt und Neu der Kunststyl welcher für die gesammte spätere Literatur, auch die der Perser und Türken, typisch geworden ist.

Je weiter man sich aber von der lebendigen, unmittelbaren Kenntniss der alten Sprache entfernte, desto überwältigender wurde für ihre gelehrte Erlernung die Masse der sinnverwandten, nach gröberer Auffassung gleichbedeutenden Wörter, und desto näher rückte zugleich die Gefahr des Ueberhandnehmens der Unsitte diese Synonymen ohne Rücksicht auf ihre Bedeutungsnuancen, bloss nach Laune oder äusserem Bedürfnisse abwechseln zu lassen, dabei wohl auch gelegentlich mit den weiter hergeholten und minder bekannten Exemplaren derselben gelehrten Prunk zu treiben, just so wie es unsere lateinischen Verskünstler noch hier und da mit dem quodlibetarischen Spenden des Gradus ad Parnassum machen. In der That lässt es sich kaum verkennen dass bei den spätern Redekünstlern, selbst den ge-

feiertsten, z. B. Ḥarîrî, Manches diesen Charakter trägt. Dass nun eben diese fein und scharf abgestufte Fülle von Wörtern für alle Arten, Grade und Momente sinnlicher Dinge, Zustände und Handlungen nicht zu einem blossen Spielwerk und Prunkstück der Schönrednerei herabsänke, dafür sorgten schon mit oder ohne Bewusstsein und Absicht die ersten und grössten Sprachgelehrten durch synonymische Begriffsbestimmungen, welche später gesammelt wurden. Eins der geschätztesten Werke dieser Art ist das Fiḳh al luġah wa sirr al ʿarabîjah (die Grunderkenntniss der Sprache und das Geheimniss des Arabismus) von Abû Manṣûr ʿAbdalmalik al Ṯaʿâlibî (geb. zu Nisabur 961, gest. 1037 oder 1038), dem berühmten Philologen und [10] Literator, von dem wir schon Folgendes gedruckt besitzen: den »Gefährten des Einsamen« herausgegeben von Flügel, das »Syntagma dictorum brevium« herausgegeben von Valeton, ferner Auszüge aus seiner »Edelperle der Zeit« in Dieterici's Mutanabbi und Seifuddaula, und (bloss in Uebersetzung) aus seinen »Stützen des sich Beziehenden und dessen worauf es sich bezieht« von Hammer-Purgstall in der Ztschr. d. D. M. G., Bd. V—VIII. Jene Synonymik setzt Ibn Ḫallikân (hrsgeg. von Wüstenfeld, Nr. 391) unter den bedeutendsten von den vielen Schriften Ṯaʿâlibî's gleich nach der »Edelperle der Zeit«, während Ḥâǵî Ḫalfah sie sonderbarer Weise nur bei Gelegenheit des zur Hälfte gleichnamigen Werkes eines andern Schriftstellers unter Nr. 9177 kurz berührt. Ich erhielt vor einiger Zeit ein gut geschriebenes Exemplar davon, beendigt am 1. Moharram 1108 d. H. (d. 31. Juli 1696), als Geschenk von Herrn Dr. Wetzstein, preussischem Consul in Damaskus, gegen das Versprechen das Werk zu bearbeiten und herauszugeben. Mit der Erfüllung dieser Zusage mache ich gegenwärtig einen Anfang durch folgende Inhaltsangabe.[1])

[1]) Während vielfache andere Arbeiten mich über diesen Anfang nicht hinauskommen liessen, erschien in Paris unter dem Titel فقه اللغة للشيخ ابى منصور الثعالبى eine Ausgabe des Buches, besorgt von رشيد الدحداح, 172 S. und 15 S. vorgedrucktes Inhaltsverzeichniss, gr. 8, durchaus arabisch mit alleiniger Ausnahme des Druckortes und der Druckerei auf dem untern Rande des Titelblattes: »Paris. — Impr. PILLET fils, rue des Grands-Augustins, 5«, ohne Jahresangabe. Ich erhielt das Buch im

Im Eingange preist Ta'âlibî zunächst die arabische Sprache und deren Pfleger in Rede und Schrift, die Erhalter ihrer Reinheit, Schönheit und Würde; unter diesen besonders seinen Schützer und Gönner, den Statthalter von Persien, Abulfadl 'Obeidallâh al Mîkâlî, bei welcher Gelegenheit er einen Vers des gleichzeitigen Abulkâsim al Za'farânî mit der Bemerkung anführt, dieser Dichter sei einer von denen die er in seine »Edel-

---

April 1864. Eine Vergleichung desselben mit der obengenannten Handschrift zeigte indessen dass eine andere Ausgabe durchaus nicht überflüssig sein würde, und Herr Professor William Wright hatte die grosse Gefälligkeit sich der Vergleichung mit einer im J. 600 d. H. in Aegypten vollendeten und dort von Burckhardt erworbenen Cambridger Handschrift zu unterziehen. Mit sorgfältiger Angabe aller Abweichungen derselben von dem Pariser Drucke und der Abschrift zahlreicher Randanmerkungen bereichert, erhielt ich mein Exemplar von dem trefflichen Manne zurück und übergab es nun Herrn Dr. Goldziher, den ich so glücklich gewesen war für Uebernahme der von mir zugesagten Arbeit zu gewinnen. Inzwischen wurde aber das Bedürfniss und der zu hoffende äussere Erfolg einer wiederholten Bearbeitung des Buches immer zweifelhafter durch zwei neue Ausgaben: eine im J. 1284 d. H. (Chr. 1867—8) in Cairo und eine im J. 1885 in der Beiruter Jesuiten-Druckerei erschienene. Die erstere habe ich nicht zu Gesicht bekommen, die letztere aber besitze ich selbst. Zu diesem allen kam nun aber ein die ganze Sachlage veränderndes Hauptmoment: Herrn Dr. Goldzihers Ueberzeugung von der überwiegenden Wichtigkeit und Nützlichkeit des an die Stelle von Ta'âlibî's فقه اللغة zu setzenden كتاب الألفاظ von Ibn al Sikkît, dessen Herausgabe die Deutsche Morgenländische Gesellschaft auch wirklich übernommen hat; und ich freue mich diese Ankündigung mit folgender, von ihm selbst für die Oeffentlichkeit bestimmten Erklärung Dr. Goldzihers vom 4. September 1887 beschliessen zu können:

»Zur Herausgabe des فقه اللغة schreitend, gewann ich bald die Ueberzeugung, dass diesem Werke das كتاب الألفاظ des Ibn al Sikkît als Hauptquelle gedient hat, was mich bestimmte, die Herausgabe dieses Werkes an die Stelle einer neuen Bearbeitung des daraus abgeleiteten spätern treten zu lassen. Dem Texte des كتاب الألفاظ habe ich eine Vergleichung der Recension Al Tebrîzî's in einer Leidener Handschrift vom J. 489 d. H. (Warner nr. 597), die auch einen Commentar desselben zu allen Śawâhid-Versen enthält, mit der Recension Ibn Keysân's in einer Pariser Handschrift (Bibl. Nationale, suppl. ar. nr. 1359 bis) zu Grunde gelegt. Anderweitige mir obliegende Arbeiten werden indessen den Druck der Ausgabe noch einige Zeit verzögern«.

perle der Zeit« aufgenommen habe. Dieses Hauptwerk Ta'âlibî's war also damals schon herausgegeben, wenigstens geschrieben; da nun dessen erste Redaction nach des Verfassers eigener Aussage (Dieterici's Mutanabbi und Seifuddaula S. 17) in das Jahr 384 d. H. (994 Chr.) fällt, so ist die in Rede stehende Synonymik frühestens in den letzten Jahren des 10. Jahrh. unserer Zeitrechnung verfasst worden. Die Veranlassung dazu und die Entstehungsweise des Buches war nach dem weitern Inhalte der Vorrede folgende. In einer Gesellschaft bei dem Statthalter kam das Gespräch auf die in den Schriften der frühern Philologen zerstreuten Bemerkungen und Winke über die Eigenthümlichkeiten und Feinheiten des classischen Arabisch, und Ta'âlibî wurde von dem Hausherrn zur Sammlung derselben aufgefordert. Eine Zeitlang suchte er sich dieser Arbeit zu entziehen, [11] endlich aber bei einem Ausfluge nach Feirûzâbâd und Ḥodâïdâd, zwei von des Statthalters syrischen Landgütern, erklärte ihm dieser in einer Unterredung über denselben Gegenstand bestimmt, nur er sei der Mann zur Ausführung eines solchen Werkes, und darauf musste er sich fügen. Nach der Rückkehr in die Stadt zeichnete ihm der Statthalter selbst die leitenden Ideen und die Grundlinien für die Abfassung des Buches vor, gab ihm Urlaub und versorgte ihn mit einem Theile seiner Privatbibliothek, mit welchem Ta'âlibî sich auf ein ihm selbst angehöriges Landgut zurückzog. Da machte er nun Auszüge aus den alten Sprachmeistern al Ḫalîl, al Aṣma'î, Abû 'Amr al Šeibânî, al Kisâî, al Farrâ, Abû Zeid, Abu 'Obeidah, Abu 'Obeid, Ibn al A'râbî, Ibn Śumeil, den beiden Abu'l 'Abbâs, Ibn Dureid, Niftaweih, Ibn Ḥâlaweih, al Ḫârzenǵî, al Azharî, so wie aus den spätern mehr eleganten Philologen und Stylisten, al Ṣâḥib Ibn 'Abbâd, Ḥamzah bin al Ḥâsan al Iṣfahânî, Abulfatḥ al Marâǵî, Abû Bekr al-Ḫowârezmî, al Ḳâḍî Abulḥasan 'Alî bin 'Abdal'azîz al Ǵorǵânî und Abulḥusein Aḥmed bin Fâris al-Ḳazwînî. Die Auszüge brachte er dann nach den ihm von dem Statthalter aufgestellten Gesichtspunkten in Sachordnung und vertheilte sie in 30 Abschnitte, die er wieder in mehr oder weniger Kapitel zerfällte. Unter Störungen des Landfriedens welche während der Arbeit eintraten litt auch er; doch die Schreiben des hohen Beschützers waren ebensoviel Trost- und Sicherheitsbriefe für ihn, und die Wiederherstellung der öffentlichen Ruhe

fiel gerade mit der Vollendung des Werkes zusammen, welches er dann dem Fürsten selbst überreichte.

Jene 30 Abschnitte sind nun folgende:

1) Universalia, d. h. Wörter von grosser Begriffsweite und genereller Bedeutung. 14 Capitel.

2) Parallelwörter, d. h. solche, welche denselben Begriff in verschiedenen Sphären ausdrücken, wie sibṭ, Volksstamm bei den Juden, ḳabîlah, dasselbe bei den Arabern; ridf, Minister eines Fürsten in dem arabischen Heidenthum, wezîr, dasselbe unter dem Islam; kahl, ein Mann, naṣaf, eine Frau von mittlerem Alter; ṭirf, edel von Pferden, kerîm, dasselbe von Menschen. 5 Capitel.

Hier beginnt die Entwickelung jener arabischen Polyonymie, zu welcher unsere Handwerker-, Jäger- und Bergmanns-Idiotismen neben den Ausdrücken der Gemeinsprache nur ein [12] sehr schwaches Seitenstück abgeben. Denn im Altarabischen zog sich diese vielfach abgestufte proprietas dicendi gleichmässig durch die ganze Sprache und, wenn auch mit dialektischen Verschiedenheiten, durch alle Volksstämme hindurch. Zu einer Dialektologie der späteren Zeit liefert das 3. Capitel dieses Abschnittes einen Beitrag in verschiedenen Hauptwörtern von denen das eine in diesem, das andere in jenem Theile des Chalifenreichs in derselben Bedeutung gebraucht wurde.

3) Wörter, welche mit den Beschaffenheiten und Zuständen der dadurch bezeichneten Wesen und Dinge wechseln. 4 Capitel. — Beispiele: ka's, ein Glas insofern Wein darin ist, zuǵâǵah, dasselbe insofern es leer ist; mâïdah, ein mit Speisen besetzter Tisch, chuwân, ein leerer Speisetisch; kûz, ein Henkelkrug, kûb, ein Krug ohne Henkel; ḳalam, ein geschnittenes, umbûbah, ein ungeschnittenes Schreibrohr.

4) Wörter für Erstes und Letztes, Anfang und Ende. 3 Capitel.

5) Wörter für Kleines und Grosses, Dünnes und Dickes. 10 Capitel.

6) Wörter für Langes und Kurzes, Breites und Schmales. 4 Capitel.

7) Wörter für Trocknes und Frisches, Hartes und Weiches. 4 Capitel.

8) Wörter für Heftigkeit und Gewalt, Heftiges und Gewaltiges. 4 Capitel.

9) Wörter für Vielheit und Wenigkeit. 9 Capitel.

10) Wörter für die übrigen entgegengesetzten Haupteigenschaften und Zustände. 37 Capitel.

11) Wörter für Fülle und Leere, ferner für Frei- und Entblösstsein von etwas. 10 Capitel.

12) Wörter für Dinge welche räumlich oder qualitativ zwischen zwei andern in der Mitte stehen. 6 Capitel.

13) Wörter für Farben, Flecken, Male und äussere Eindrücke aller Art. 29 Capitel.

14) Wörter für die Altersstufen und die davon abhängigen körperlichen und geistigen Veränderungen bei Menschen und Thieren. 17 Capitel.

15) Wörter für die Wurzeln und untersten Theile, so wie für die Gipfel, Spitzen und obersten Theile der Dinge; dann für alle Theile und Glieder des menschlichen und thierischen Körpers, [13] nebst ihren Beschaffenheiten, Zuständen und Affectionen, dem damit in Verbindung Stehenden und sich daraus Entwickelnden. 64 Capitel.

16) Wörter für Siechthum, Krankheiten und Todesarten. 24 Capitel.

17) Wörter für die verschiedenen Arten lebender Wesen und ihre Beschaffenheiten. 39 Capitel.

18) Wörter für die Zustände und Handlungen lebender Wesen. 28. Capitel.

19) Wörter für körperliche Bewegungen, Lagen, Stellungen und Verhältnisse, darunter auch für alle Arten von Hauen, Stechen und Schiessen. 41 Capitel.

20) Wörter für Stimmen, Klänge und Schallwirkungen. 24 Capitel.

21) Collectivwörter, d. h. solche, welche in der Singularform eine Mehrheit von Menschen oder Thieren ausdrücken. 14 Capitel.

22) Wörter für alle Arten von Schneiden, Trennen, Spalten und Brechen. 26 Capitel.

23) Wörter für Kleidungsstücke, Waffen, Werkzeuge, häusliche und andere Geräthschaften. 49 Capitel.

24) Wörter für Speisen, Getränke und deren Zubereitung. 17 Capitel.

25) Wörter für Himmels- und Luft-Erscheinungen, Wind, Wetter, Regen und alle Arten von Gewässern in und auf der Erde. 17 Capitel.

26) Wörter für grössere und kleinere Theile der Erde, Berge, Thäler, Steppen, Wüsten und andere Oertlichkeiten sammt allem damit in Verbindung Stehenden. 17 Capitel.

27) Wörter für Steine. 4 Capitel.

28) Wörter für Gewächse, Getreidearten und Palmen. 7 Capitel.

29) Wörter die dem Arabischen und Persischen gemeinschaftlich angehören, mögen sie ursprünglich arabisch oder persisch, und mögen sie ohne oder mit Veränderung in die andere Sprache aufgenommen worden sein. 5 Capitel, von denen jedoch das letzte einen Anhang wirklich oder angeblich griechischer in das Arabische und Persische übergegangener Wörter enthält.

30) Ein Nachtrag verschiedenartiger Haupt-, Bei- und [**14**] Zeitwörter die in den vorhergehenden Capiteln nicht untergebracht werden konnten. 29 Capitel.

Die Sprache des Buches ist, wie es der Gegenstand fordert, einfach, klar, bestimmt und gedrungen; die Behandlungsweise erhebt sich selten über die geordnete Zusammenstellung der Aussprüche früherer Sprachforscher zu eigenen Betrachtungen und Bemerkungen des Verfassers. Aber bei der Trefflichkeit des uns auf diese Weise aus verloren gegangenen oder unzugänglichen Schriften Erhaltenen kann man ihm für jene Selbstbeschränkung wohl Dank wissen. Besonders diejenigen Capitel in welchen ganze Reihen sinnverwandter unter einem gemeinschaftlichen Gattungsbegriffe stehender Specialwörter nach ihren Gradationsverhältnissen aufgezählt und gegen einander abgegrenzt werden sind der genauesten Beachtung werth und ganz geeignet der Zerflossenheit und Begriffsverwirrung unserer gewöhnlichen arabischen Wörterbücher wenigstens zum Theil abzuhelfen.

X[1]).

Im Februar 1880 erhielt ich von Herrn Leo Schlossberg in Wien die zwei ersten halben Bogen einer von ihm herauszugebenden, mit hebräischen Lettern gedruckten arabischen Schrift zugesendet, mit dem Titel: קצה מגאדלה אלאסקף, d. h. Bericht von dem Glaubensstreite des Bischofs. In einem beigefügten Briefe ersuchte mich Herr Schlossberg ihm nach den überschickten zwei Dritteln des Ganzen meine Meinung über Charakter und Inhalt des Werkchens zu sagen. Er habe es selbst abgeschrieben aus einer Handschrift der Nationalbibliothek in Paris, unter Nr. 755 des Katalogs der arabischen Handschriften bezeichnet als »Controverse d'un Évêque«. Das Manuscript gebe weder den Namen des Verfassers noch die Zeit der Abfassung; nach seiner Ansicht dürfte das Werkchen zu Anfang des sechsten Jahrhunderts der christlichen Zeitrechnung ursprünglich in griechischer oder syrischer Sprache geschrieben sein. In meiner Antwort stellte ich, nach dem von Sprache und Inhalt empfangenen Eindruck, dieser Annahme die einer ursprünglich arabischen Abfassung entgegen, die vorgebliche Autorschaft eines aus Ueberzeugung von der Unhaltbarkeit des Christenthums zum Judenthume übergetretenen christlichen Bischofs aber konnte ich nur als Erdichtung eines offenbar jüdischen Verfassers bezeichnen. Ausserdem sprach ich mein Bedauern aus über die vielen unberichtigt gebliebenen Abschreiber- oder Setzerfehler, Buchstabenverwechselungen, Wortverstümmelungen und andere Verderbnisse des gedruckten Textes. Die Fortsetzung und der Schluss desselben ging einige Tage darauf mit einer Antwort

[1]) Erschien zuerst in den Berichten über die Verhandlungen der Königlich Sächs. Gesellschaft der Wissenschaften. Philol.-histor. Cl. 1882. S. 57—75.

Herrn Schlossbergs ein, die mir mittheilte dass Professor Chwolson in St. Petersburg schon vor zwei Jahren auf Grund einiger ihm zugeschickter Auszüge aus [58] der Schrift über ihren Ursprung dieselbe Meinung geäussert habe wie ich; indessen sei Prof. Chwolson damals gerade durch Abfassung einer russischen Schrift zur Vertheidigung der Juden gegen die Beschuldigung des Gebrauchs von Christenblut zur Paschafeier verhindert gewesen jenen Auszügen volle Aufmerksamkeit zu schenken. Was die Abschrift betreffe, so sei dieselbe genau nach dem Pariser Manuscript gemacht und so auch gedruckt. Auf der ersten Seite des dritten halben Bogens stelle die Schrift sich selbst dar als 230 Jahre nach Diocletian verfasst, — entweder griechisch oder syrisch, wie er glaube, wahrscheinlich aber in der letztern Sprache, da man noch in dem vorliegenden Texte einige syrische Sätze finde. Später möge sie in das Arabische übersetzt worden sein, um unter den Anhängern Mohammeds Propaganda zu machen. Zu weiterer Verbreitung der Schrift gedenke er sie auch in englischer, französischer und deutscher Sprache herauszugeben. Nach Durchlesung des Ganzen möge ich ihn gefälligst wissen lassen, ob ich bei meiner frühern Meinung bleibe, oder nicht. In der Antwort hierauf rieth ich Herrn Schlossberg vor Allem das Werkchen nicht als ächt, als wirklich von einem zum Judenthume übergetretenen christlichen Bischof herrührend, sondern, wenn überhaupt, nur als ein Curiosum oder eine Probe der ältern jüdisch-christlichen Polemik herauszugeben, auch davon nicht, wie von einer werthvollen Bereicherung der Weltliteratur, Uebersetzungen in die drei europäischen Hauptsprachen zu veranstalten. Denn wollte man auch nach der angezogenen Stelle die Abfassung einer Urschrift in den Anfang des sechsten Jahrhunderts der christlichen Zeitrechnung hinaufsetzen, so gehe doch ihr jüdischer Ursprung aus dem ganzen Inhalte in Verbindung mit den vielen Fälschungen des neutestamentlichen Textes sonnenklar hervor und die Sprache der arabischen Uebersetzung, wenn man eine solche annehmen wolle, weise entschieden ebenfalls auf einen jüdischen, mit dem Koran vertrauten Uebersetzer hin der in späterer Zeit, nicht leicht vor dem 9. oder 10. Jahrhundert, unter mohammedanischer Herrschaft lebend, sich bei dieser in confessioneller Hinsicht gut zu stellen gesucht

habe. — In einem dritten Briefe, begleitet von einem Abdrucke des Titels und der Vorrede in französischer Sprache, hielt Herr Schlossberg seine Meinung, ohne auf die meinige widerlegend einzugehen, in allem Wesentlichen fest, mit wiederholter Ankündigung der [59] Uebersetzung des Werkchens in die genannten drei Sprachen[1]). Bei der Sachlage, wie dieselbe sich nun besonders durch die in dem Titel und der Vorrede öffentlich ausgesprochenen Behauptungen gestaltet hatte, glaubte ich jede weitere thätige Theilnahme an dieser Publication und somit auch die Berichtigung der Fehler in einem zu diesem Behufe beigefügten Correcturabzuge des ganzen Textes ablehnen, dieselbe vielmehr Herrn Schlossberg selbst und den beiden am Ende der Vorrede genannten Gelehrten, Herrn Professor Kaufmann in Budapest und Herrn Rabbiner Schmiedl in Wien, überlassen zu müssen. Nichtsdestoweniger war Herr Schlossberg so gütig mir ein Exemplar der aus der Buchdruckerei Jacob Schlossberg in Wien hervorgegangenen und bei ihm selbst verkäuflichen Ausgabe zu übersenden. Der Titel lautet: »קצה̄ מגאדלה̄ אלאסקף Controverse d'un Évèque. Lettre adressée à un de ses collègues vers l'an 514. Texte arabe publié d'après un ancien manuscrit de la Bibliothèque nationale de Paris, par Léon Schlossberg. — L'éditeur publiera une traduction française, anglaise et allemande de cette controverse. — Vienne 1880. Chez l'éditeur. Imprimerie Jacob Schlossberg, Stadt, Seitenstettengasse 4.« 26 S. 8⁰. Nach der 1 Seite füllenden Vorrede war der Verfasser dieser Schrift »grand théologien, docte et profond connaisseur de l'évangile et de la foi chrétienne«, der, nachdem er einen Bischofssitz eingenommen, sich zum Judenthume bekehrt, vorher aber zur Rechtfertigung seines Schrittes an einen seiner Freunde und geistlichen Amtsgenossen diese Streitschrift gerichtet habe. Sein Name sei nicht bekannt, über sein Zeitalter aber erhalten wir Aufschluss durch eine Stelle auf S. 17 des Druckes, in Uebersetzung: »Wenn ihr aber die Gebeine deren ihr Erwähnung gethan habt Gebeine der Zeugen (Märtyrer) nennt, so habt ihr allerdings insofern Recht als es wirklich die Gebeine der Zeugen

---

1) Von einem **wirklichen** Erscheinen dieser Uebersetzungen oder auch nur einer derselben ist mir nichts bekannt geworden.

sind welche vor Diocletian falsches Zeugniss ablegten an dem Tage als der Erzbischof vor ihm einen Meineid schwur und falsches Zeugniss ablegte, und mit ihm 136 Bischöffe, sowie mit diesen 75 Mönche, Presbyter und Diakonen. Als dann aber Diocletian Gewissheit darüber erhielt dass sie allesammt einen Meineid geschworen und falsches [60] Zeugniss abgelegt hatten, liess er den Erzbischof, die Mönche, Presbyter und Diakonen hinrichten. Dies geschah vor nun 230 Jahren[1]), und Du kannst mich [in dieser Beziehung] nicht der Lüge zeihen. Was ferner das [angebliche] Kreuz betrifft, so hat eine Buhlerin welche man die Mutter Constantins des Kleinen (sic) nennt dasselbe 200 Jahre später machen lassen. Des Kreuzes wird durchaus in keiner Schriftstelle Erwähnung gethan«. Die Vorrede fährt dann fort: »Wir nehmen an dass das in arabischer Sprache mit hebräischen Buchstaben geschriebene Werkchen welches wir hier veröffentlichen nicht vom Verfasser selbst arabisch geschrieben worden ist. In der Zeit welcher nach uns diese Streitschrift angehört wurde das Arabische noch nicht, besonders nicht auf diese Weise geschrieben. Wahrscheinlich war der ursprüngliche Text griechisch oder vielmehr syrisch, da man in unserer Schrift noch einige Stellen in dieser Sprache findet. Dieser Text wurde aber später, vielleicht zur Zeit Mohammeds, in das Arabische übersetzt, in der Absicht die Christen in Asien durch diese Streitschrift zu überzeugen dass ihr Glaube nicht soviel werth sei wie der Mohammeds«. Zum Schlusse versichert Herr Schlossberg das zu Grunde liegende Manuscript der Pariser Nationalbibliothek, Nr. 755 des Katalogs, mit gewissenhafter Genauigkeit abgeschrieben zu haben und dankt allen denen die ihn mit ihrer gründlichen Kenntniss des Arabischen bei der Herausgabe dieses Werkchens unterstützt haben, welches »est très important pour la théologie critique, parceque les versets de l'évangile qu'on y trouve présentent des leçons différentes du texte reçu«. Der Ausgabe angehängt sind zwei Spalten Corrigenda, die aber kaum ein

---

[1]) Diocletian kam 284 zur Regierung. Die Christenverfolgung unter ihm und seinem Mitregenten Maximian begann schon im folgenden Jahre; die Abfassung der Schrift fiele demnach in das J. 515 oder eines der nächstfolgenden.

Zehntel der vorhandenen Textfehler berichtigen und selbst wiederum zum Theil der Berichtigung bedürfen.

Sehen wir nun die Streitschrift näher an, so zeigt die häufige Anführung auch längerer Stellen des Neuen Testaments dass der Verfasser wenigstens mit den vier kanonischen Evangelien wohl bekannt war, aber er fälscht und entstellt ihren Inhalt durch Veränderungen, Weglassungen und Zusätze, verfährt [61] indessen dabei so ungeschickt, dass ihm die vorgehaltene Maske eines christlichen Bischofs immer wieder vom Gesichte fällt, — um so störender, da dieses Gaukelspiel einen angeblich zweiten, dem Christenthume treu gebliebenen Bischof täuschen soll.

Ueberschrift:

»Dies ist das Schreiben des Bischofs — die Gnade Gottes des Allerhöchsten sei mit ihm! — welcher ein Jude wurde[1]), aber nicht eher zur Religion Israels übertrat als bis er mit den des Evangeliums kundigen Gelehrten der Nazarener disputirt und dabei auseinandergesetzt hatte[2]) in welchem Irrthum und Unglauben sie befangen sind, und an den Bischof geschrieben hatte der ein vertrauter Freund von ihm und des Evangeliums kundig war«.

Das Sendschreiben selbst hebt so an:

»Nach Vorausschickung des Vorauszuschickenden: Dir wie mir wohnt eine Kenntniss der Religion des [sogenannten] Messias[3]) bei wie sie kein Anderer weder vor uns erlangt hat, noch nach uns erlangen wird. Ich aber vertheidige die Religion Gottes und seiner Heiligen, und werde Dir den Glauben der Nazarener und ihre Lehrmeinungen in Betreff des [sogenannten] Messias auseinandersetzen. So schreibe ich Dir denn und thue Dir kund: ich glaube an Gott, der da mächtig und herrlich ist[4]), ich bekenne ihn und verleugne den [sogenannten] Messias, — wie

---

1) »תוחד« l. תהוד, تهوّد. 2) »פיבין« l. פבין, فبيّن. 3) דין אלמסיח, دين المسيح, in dem Sinne in welchem der Koran das Wort المسيح gebraucht. 4) עז וגל, عزّ وجلّ, ächt mohammedanisch, wie andere in der Schrift vorkommende Doxologien: תע' d. h. تعالى, ס'ב ות"ע d. h. سبحانه وتعالى, ע' אלס' d. h. عليه السلام u. s. w.

könnte ich auch an ihn glauben? — ich bekenne ferner als wahr und zuverlässig: Gott ist der Allmächtige, der einzige wahre und gewisse Gott ausser welchem — mächtig und herrlich ist er! — es keinen Gott und kein anbetungswürdiges Wesen giebt«. Unmittelbar nach diesem schon sehr an den Koran erinnernden Glaubensbekenntnisse belehrt der gelehrte Bischof den andern eben so gelehrten über gewisse von diesem erhobene Fragen und Zweifel: »Du fragst ob die besondern [62] Worte[1]) schaffend oder geschaffen sind? Gott der Allerhöchste allein ist der Schöpfer, diese besondern Worte aber sind aus Gott; dem Mächtigen und Herrlichen; er lässt sie ergehen an wen er will und schafft durch sie wen er will so wie er will; sie aber schaffen nichts[2]), sondern Gott der Allerhöchste ist der anfangs- und endlos ewige Schöpfer, der Allwissende, der da Alles weiss bevor es ist, dessen Macht alle Dinge umfasst, dessen Geboten Alles gehorcht, dessen Herrschaft sich Alles unterwirft, dessen Herrlichkeit, Macht und Glorie ewig währt, dessen Gebote sich nichts widersetzt, der da thut was er will«.[3])

In solchen koranischen und koranisch gefärbten Tautologien spricht ein christlicher Bischof des sechsten Jahrhunderts zum andern, um ihn den wahren Gottesglauben zu lehren! Credat —. Doch die Hauptsache kommt erst: »Ich sehe nun aber dass Du gegen das was ich Dir geschrieben habe, nämlich dass dies die Eigenschaften Gottes sind, Zweifel erhebst, mein Glaube also mit dem Deinigen nicht übereinstimmt. Du sagst: ich habe einen Gott der in Eingeweiden, im Schmutze der Menstruation, in der Enge und Finsterniss eines Mutterleibes gewohnt hat, der mit Augen geschaut, von Furcht und Bangigkeit, von Schlaf und Schlummer überwältigt[4]), zu Widerwärtigem gezwungen, mit

---

1) אלכלמאת אלמכצוצאת, الكلمات المخصوصات, mit Beziehung auf den *λόγος*. des Johannes und die كلمة اللّه des Korans. 2) Wie Sur. 16 V. 20 und Sur. 25 V. 3: لَا يَخْلُقون شَيْئًا وَهُمْ يُخْلَقون; dort von den Aftergöttern der Heiden. 3) Wie Sur. 22 V. 14: إنّ اللّه يَفْعل ما يُرِيد. 4) אצאבה אלנום ואלסנה, اصابه النوم والسنة; dagegen von Gott Sur. 2 V. 256: لا تأخذه سنة ولا نوم.

Sündern und Bösewichtern eingekerkert und in die Gewalt einer Rotte götzendienerischer und irreligiöser Römer gegeben wurde, dass sie ihn peinigten, misshandelten und ihm Widerwärtiges anthaten, der ferner ass und trank, der Unachtsamkeit und Vergesslichkeit, der Traurigkeit und Reue unterworfen und [überhaupt] den Erdbewohnern ähnlich war. Noch mehr: obschon im obersten Himmel[1]) auf seinem Weltenthrone sitzend, [63] vermochte er doch nicht seinen Beschluss auszuführen, bis er endlich auf die Erde herabstieg, um die Menschen aus dem Irrthume zur Wahrheit zu führen, sie von dem bösen Feinde und Verführer, dem Teufel, zu erretten und von der Sünde zu reinigen. Aber die Juden verspotteten, ergriffen und kreuzigten ihn. Er starb, wurde dann begraben und lag drei Tage unter den Todten. — Alles hier von dem [sogenannten] Messias Gesagte ist nach eurer eigenen Angabe sicher und gewiss; denn[2]) eure Religion ist in viele Sonderbekenntnisse und verschiedene Secten zerfallen von denen keine der andern zugesteht dass sie den rechten Glauben habe, und die nicht einmal theilweise unter einander einig sind, sondern jede Partei[3]) behauptet die andere sei im Irrthum und im Unrecht. — Gebt ihr nicht selbst an dass der [sogenannte] Messias gekreuzigt und seine Jünger, die Apostel[4]), mehr als 74 Jahre lang beschimpft und gepeinigt worden sind? Geschah dies w i d e r ihren und seinen Willen, o Jammer und Weh dann über einen allmächtigen Herrgott[5]) der und dessen Jünger ver-

---

1) פי מלכות אלסמא, nach der mohammedanischen Eintheilung der Welt in ٱلْمُلْك, die irdische Welt, vom Mittelpunkte des Weltalls, der Erde, bis zu der nächsten, d. h. der Mondsphäre, und ٱلْمَلَكُوت, die überirdische, himmlische Welt, von dort bis zu der äussersten, d. h. der neunten Sphäre.

2) לאנה, لأنّه; der Zusammenhang verlangt לכנה oder לאכנה, لكنّه oder لاكنّه, a b e r.

3) Statt »חוב« ist nicht das dahinter eingeklammerte ק׳ם, sondern חזב, حِزْب, zu lesen.

4) אלחואריון, das koranische الحواريّون.

5) »פתעס ותבדל רב« nicht in das פעבת ובאטל רב der Corrigenda, sondern in פתעס ותבר לרב, فَتَعَس وَتَبَر لِرَبّ zu verwandeln.

gewaltigt und gepeinigt wurden! Geschah es aber mit ihrem Willen und nach ihrer eigenen Wahl, nun dann haben sie ja ihre Absicht erreicht und es ist dies keine Sache über die[1]) grosses Wehklagen zu erheben wäre; Deine Pflicht aber ist es nun in Allem was Du thust Gott den Schöpfer zu fürchten, in Allem was Du sagst gerecht und wahrhaft zu sein und eine zweifellose Wahrheit nicht zu verleugnen. — Wenn ihr ferner vorgebt der [sogenannte] Messias sei der mit dem heiligen [d. h. göttlichen] Geiste [**64**] eingeathmete Herrgott[2]) und ihr betet ihn aus dem Grunde an dass er keinen Vater habe, so müsst ihr[3]) neben ihm auch Adam, den Urvater des Menschengeschlechtes, anbeten, der ebenfalls keinen Vater und dazu auch keine Mutter hatte; sein Fleisch, sein Blut, seine Gebeine und seine Haut wurden aus Erde geschaffen, es wurde ihm der heilige [göttliche] Geist eingehaucht und dadurch er selbst ein vernunftbegabtes Wesen. Ebenso wurde dann Eva ohne Vater und Mutter aus der Rippe Adams geschaffen, so ging der Geist in sie über und sie wurde ebenfalls ein vernunftbegabtes Wesen. Bete doch also auch diese [beiden] an; da hast Du recht viel Götter!«

So werden der Reihe nach die bekannten den Juden anstössigen Glaubenssätze des Neuen Testaments und der Kirchenlehre durch Nachweisung von innern Widersprüchen, von Unvereinbarkeit mit den Denkgesetzen oder den von den Christen selbst als göttlich anerkannten Grundlehren des Alten Testaments oder von daraus folgenden Ungereimtheiten und Ungeheuerlichkeiten zu widerlegen gesucht, — gewöhnlich nach dem morgenländischen Disputationsschema: »Sage mir, ob —, oder ob —; sagst du nun —, so sage ich dagegen —; sagst du aber —, so sage ich hinwiederum —« u. s. w., eine Taktik die darauf hinausläuft den voraussichtlichen Bewegungen und Wendungen des Gegners auf einem nicht von ihm selbst gewählten Kampfplatze

---

1) »פי« l. פיה, فِيهِ.   2) אלרב אלמלתחם ברוח אלקדס, nach der Vorstellung von dieser Empfängniss als erfolgt durch eine von dem verkündenden Erzengel Gabriel ausgehende Einhauchung in den Mund der Jungfrau, wie sie z. B. auf der Rückseite des ersten Blattes von Nr. 70 der morgenländischen Handschriften der Königl. öffentlichen Bibliothek in Dresden abgebildet ist.   3) »עליך« l. עליכם.

zuvorzukommen und ihn in die Enge zu treiben. So lange der unbekannte Verfasser sich damit innerhalb der dogmatischen, doctrinären und confessionellen Gegensätze hält, mag ihm das Recht dazu vom rein wissenschaftlichen Standpunkte aus nicht bestritten werden; anders aber wird die Sache wenn er dann weiterhin nicht nur die Person Jesu in kaum wiederzugebender Weise verunglimpft, sondern auch in dieser und ähnlicher Absicht die neutestamentlichen Berichte geradezu fälscht, — nach einem Euphemismus des Herrn Herausgebers: Verse aus dem Evangelium anführt, welche »présentent des leçons différentes du texte reçu«. Von Beidem hier einige Proben:

[65] 1) S. 7 Z. 26—31 »Als er [Jesus] dann, auf dem Maulesel reitend [1]), entfloh, sagte er zu Petrus: »Der Prophet wird in seinem Vaterlande nicht hochgeschätzt und niemand erweist ihm Aufmerksamkeit«. Also giebt Jesus selbst an er sei ein Prophet, während Du sagst er sei ein Herrgott. Nun möchte ich wissen wer von euch beiden die Wahrheit sagt: ihr [Du und Deinesgleichen], oder er. In der That aber seid ihr alle zusammen Lügner, wie David sagt: »Untergehen mögen die welche Lügen reden und gegen Gottes Gebote handeln«.

2) S. 10 Z. 8—15 »Als Jesus heranwuchs, war er nie auf etwas anders bedacht als Wein und Trinkgesellschaften aufzusuchen. Weisst Du nicht dass Jesus einmal in einem Schiffe schlief? Da brachen gegen ihn gewaltige Winde los. Nun waren mit ihm in dem Schiffe seine Jünger; die weckten ihn auf, ermunterten ihn und sagten zu ihm: Weisst du nicht in welcher Gefahr wir sind? — Und so steht auch in eurem Evangelium geschrieben dass Jesus an einer Hochzeit theilgenommen, gegessen, getrunken und sich betrunken hat und dann in der Trunkenheit eingeschlafen ist. Ebenso schlief er, obgleich von Noth und Angst bedrängt, an der Tafel des Simon Petrus [2]) ein; da kam zu ihm das buhlerische samaritanische Weib [3]) und küsste seine Füsse, während er schlief und nichts davon wusste. Und so schlief er auch an vielen andern gemeinen Orten die zu Hunde- und Viehställen gepasst hätten«.

---

1) Vgl. S. 176 Nr. 7. 2) סמעאן אלצפא 3) אלאמראה אלזאניר̈ אלסאמריה̈.

3) S. 10 Z. 24—26 »Jeder Vernünftige der Deine Worte hört wird Dich für einen Thoren erklären, Dich der Lüge zeihen und bezeugen dass Deine Behauptungen falsch und Dein Messias und Deine Evangelien Lügner sind«.

4) S. 10 Z. 27—31 »Als nun Maria, begleitet von der Buhlerin Seltmah[1]) und dem Zimmermann Joseph, ihn zu dem Kâhin[2]) Simon Kefas[3]) brachte, beschaute dieser Jesum, und sieh da! in seinen Augen lag Arglist, Bosheit und Unheil. Da sprach Simon Kephas: Welches Unglück wird von diesem Menschen, wenn er erwachsen sein wird, über die Kinder Israel [66] kommen! So weissagte also Simon von Deinem Herrgott schon damals Böses als er erst acht Jahr alt war«.

5) S. 10 l. Z. »Der König Herodes erfuhr die Thaten Jesu und die zauberischen Gaukeleien[4]) die er ausübte«.

6) S. 11 Z. 7—15 »Weisst Du nicht dass Jesus mit seiner Mutter Maria zu einer Hochzeit eingeladen wurde bei welcher er sich betrank und einschlief? Da weckte ihn seine Mutter und sprach zu ihm: Steh auf, mein Sohn! Der Wein ist zu Ende. Da antwortete ihr Jesus und sprach: So müssen wir Gott bitten uns andern zum Trinken zu bescheren! — War Jesus nun selbst ein Gott, wen brauchte er dann darum zu bitten? Wie könnte es aber auch einen Gott geben der sich betrinkt und dann einschläft, wie er im Hause des Simon Kefas trank, über den Wein ein Gebet sprach und seinen Jüngern zu trinken gab, wie er sich ferner auch im Hause Jakobs betrank. In dieser Weise hatte also dieser Unselige kein andres Geschäft und keine andre Sorge als Wein zu trinken, sich zu betrinken und Trinkgesellschaften aufzusuchen. Zeigten sich an einem für zehn Drachmen gekauften Negersklaven solche Eigenschaften, — man würde ihn wieder verkaufen«.

7) S. 12 Z. 31—S. 13 Z. 13 »Weisst du nicht dass Jesus in

---

1) סלימה̈ אלזאניה̈, der angeblichen Amme Jesu, nach S. 9 Z. 32 u. S. 10 Z. 1, wo erzählt wird, Joseph habe sie auch zur Geburtshülfe herbeigeholt. 2) nach jüdisch-christlichem Sprachgebrauche: Priester, nach arabisch-mohammedanischem: Wahrsager. 3) סמעאן כיפא.

4) אלנארנגיאת, النارنجيّات, gemeinarabisch statt النيرنجيّات; s. Dozy's Supplément, II, S. 631b.

Angst gerieth, schwitzte, zusammenbrach, Gott um Hülfe anrief und sprach: Meine Seele ist dem Tode nahe! Darauf sagte er zu Petrus: Ich möchte du stählest für mich jenes Mauleselfüllen; aber hüte dich die Leute denen es gehört etwas davon merken zu lassen! Da ging Petrus hin und stahl den Maulesel, der einem armen Manne gehörte, Jesus aber bestieg das Thier und ritt auf und davon«.

8) S. 13 Z. 19—21 »Er war so durch Sünden verunreinigt dass er, wie ihr selbst angebt, zu Johannes dem Täufer, dem Sohne des Zacharias, kam und sich von ihm reinigen liess«.

Schon diese wenigen Proben genügen zur Kennzeichnung der angeblichen »Varianten» und zur Abschätzung ihres Werthes »pour la théologie critique«.

Die beiden Hauptanklagepunkte gegen das Christenthum sind der angebliche Tritheismus mit Vergötterung Jesu und die Aufhebung des mosaischen Gesetzes. Ungeachtet mancher [67] entgegenstehender Aussprüche und Handlungen Jesu fällt Beides ihm als Urheber zur Last. Für seine göttliche Natur beweisen die von ihm verrichteten Wunderthaten nichts; denn erstens sind die Wunder der alttestamentlichen Propheten und Heiligen, vor allen die des Moses, weit grösser[1]), zweitens war er schon als Kind ein solcher Meister in zauberischen Gauklerkünsten dass der König Herodes ihn deswegen tödten lassen wollte, Jesus aber entging seinen Nachstellungen, auch als Herodes, in der Hoffnung ihn unter der Menge mitzutreffen, alle Kinder umzubringen befahl. Joseph, der Vater Jesu, floh nun mit ihm, seiner Mutter Maria und seiner Wärterin Selîmah (سليمة دايته) nach Aegypten, wo sie längere Zeit blieben und Jesus nicht nur die Färberkunst (الصباغة), sondern auch die meisten andern Künste (الصنائع الكثيرة) erlernte. Nach dem Tode des Königs kehrten sie nach Syrien (الشام) zurück, und wegen des ersten Wunders welches er da

1) חֶעָרֹב, die vierte der über Aegypten verhängten Plagen (Exod. 2, 16) heisst hier S. 3 Z. 12 כלט אלוחש, خلط الوحش, wie Saadia († 924) das Wort übersetzt. Die exegetische Uebereinstimmung mit Saadia erstreckt sich aber, soweit ich habe vergleichen können, auch auf andre Wörter und Stellen und ist für die Bestimmung der Abfassungszeit des Werkchens von entscheidender Wichtigkeit.

wieder verrichtete, der Verwandlung von Wasser in Wein, wurde er von Einigen vergöttert. — Der von den Propheten vorausverkündete Messias kann Jesus deswegen nicht sein weil das was er war, that und litt mit ihren Prophezeihungen nicht übereinstimmt. Sagt nicht Jesaias, der Messias werde sitzen auf dem Throne Davids, die Menschen zu richten nach Recht und Gerechtigkeit und die Sünder zu tödten mit dem Hauche seiner Lippen? Jesus aber wählte für seine Person statt jenes Thrones das Holz an welchem ihn nach eurer Angabe[1]) die Juden gekreuzigt haben. Hättet ihr damit Recht, so wäre sein Körper verflucht gewesen; denn in der Torah steht geschrieben (Deut. 21 v. 22 u. 23) dass Gott der Allerhöchste zu Moses gesagt hat: »Lasst den Leichnam eines Gekreuzigten nicht über Nacht am Holze hangen, denn Gott hat den Gekreuzigten verflucht«.

[68] Bei Erwähnung der dogmatischen Streitigkeiten und Spaltungen unter den Christen heisst es (S. 16 Z. 1 flg.): »Nestorius (נסטור) sprach: Ich glaube nicht an den Gott der im Mutterleibe in Schmutz und Menstruation gewohnt haben soll. Das kam aber daher dass Nestorius in der die Worte Mosis — Heil über ihn! — enthaltenden Torah[2]) gelesen und darin geschrieben gefunden hatte: Gott dein Herr ist ein verzehrendes Feuer (נאר תאכל). Da dachte er: Wie könnte in einem weiblichen Leibe ein heftiges Feuer sein [ohne ihn zu verzehren]? In Folge davon verliess er eure Religion und wurde euer Gegner. Damals als Maria mit Jesu schwanger war, liess der König Augustus (אגסטוס אלמלך) durch einen Abgeordneten alle schwangern Weiber aufzeichnen. Dieser fand Maria schwanger; gefragt, von wem? sagte sie: von Joseph. Darauf wurde Maria aufgezeichnet, desgleichen ihre Leibesfrucht, als von dem Zimmermann Joseph. So bezeugte denn Maria selbst dass Joseph ihr Ehemann und sie von ihm schwanger war. Ich muss Dir aber noch andre zuverlässige Zeugen vorführen deren Zeugniss darüber dass Joseph der Ehemann Marias war Du nicht Lügen strafen kannst.

---

[1]) بزعمكم; mit klüglicher Rücksichtnahme auf den koranischen Satz dass nicht Jesus selbst, sondern ein Anderer dem Gott Jesu Gestalt gegeben habe statt seiner gekreuzigt worden sei, Sur. 3, 48 und 4, 156. [2]) קאל פי אלתורה מן כלאם סי' משה עה (l. קרא).

Es steht dies geschrieben bei den Evangelisten Matthaeus und Marcus, und dass die Einwohner von Nazareth [1]), der Vaterstadt Jesu, des Sohnes Josephs, bezeugten dass seine Brüder und Schwestern, letztere verheirathet, bei ihnen im galiläischen Nazareth lebten«. Hierauf folgt das Geschlechtsregister aus dem ersten Capitel des Matthaeus, welches gleich zu Anfang das »lügnerische« (נסבה̈ יסוע אלכדאבה̈) genannt und mit der Bemerkung geschlossen wird: »Sie behaupten dies sei sein Stammbaum; aber תאבד דוברי כזב וגו׳ (Ps. 5 V. 7), kannst Du das leugnen? Ich frage Dich nicht nach der Abstammung der Maria, weder wer sie noch wer ihr Vater war; Du sollst mir nur sagen wessen Sohn Jesus war. Da stellen aber freilich die Evangelien des Matthaeus und Lucas zwei verschiedene Stammbäume auf. [Von dem bei Lucas Cap. 3. V. 23 —38 ist weiterhin S. 20 Z. 5—7 in gleichem Sinne die Rede.] Durch Aufhebung der Verordnungen der Torah über die Beschneidung und die Sabbathfeier hat er euch alle für immer und ewig zu Unreinen und Unbeschnittenen gemacht, [69] euch statt des Sabbaths den Sonntag gegeben und der bezüglichen schweren Gebote und Verbote entbunden, dagegen euch vorgeschrieben die Glocke zu läuten [2]), das silberne oder goldene Kreuz anzubeten, Schweinefleisch zu essen, Brod und Wein als Opfer zu geniessen, was dann in eurem Leibe zu stinkendem Auswurf [3]) wird, und die Todten in euren Kirchen beizusetzen. Dann giesst ihr Salböl auf die Gebeine dieser Todten und vermeint sie dadurch zu reinigen. Ferner denkt ihr Gottes Gnade durch mönchisches Leben und Meidung des Umganges mit Frauen zu erwerben, während ihr daneben Dinge thut durch die ihr euch selbst schändet. Durch dies und Aehnliches glaubt ihr das Paradies zu verdienen; aber nein! ihr werdet mit eurer Sippschaft zur Hölle fahren. Schande über euch in dieser und jener Welt! — Im Gesetze Mosis steht geschrieben: Jeder der einem Leichnam oder einem Todtengebeine oder einem Grabe zu nahe kommt ist sieben Tage lang unrein;

---

1) אהל אלנצראניה̈, unrichtig st. אהל אלנאצרה̈, wie auch nachher אלנאצרייה̈. 2) ضرب الناقوس, ܢܩܘܫܐ, ursprünglich und auch jetzt noch hier und da bloss ein weithin tönendes, mit einem Hammer oder Klöpfel geschlagenes Bret. 3) رجيع منتن.

nachher wird er wieder rein. Auch die Spätern[1]) sagen: Die welche ihre Anbetungsorte zu Gräberstätten machen erwartet ein Feuer das nicht verlöscht und ein Rauch der nicht vergeht bis zum Tage der Auferstehung[2]). Ja selbst die [religiösen] Skeptiker unter ihnen[3]) halten sich so sorgfältig von Schmutz und Unreinigkeit aller Art fern dass sie zur Zeit ihrer kanonischen Gebete ganz sauber dastehen, und sind fest überzeugt dadurch das Wohlgefallen ihres Schöpfers zu erlangen. Tretet aber ihr zu eurem Taufwasser, so ist es so schmutzig und unrein, dass, wenn ein [darüber hin fliegender] Vogel den widerlichen Geruch davon einzöge, ihn der Schlag rühren würde; und doch glaubt ihr es sei nicht nur selbst rein, sondern reinige auch die Unreinen[4]). Aber im Gegentheil: jeder ursprünglich Reine würde, wenn er diesem Taufwasser [70] zu nahe käme, unrein werden. — In der Torah steht geschrieben: Auge um Auge und Zahn um Zahn; im Evangelium dagegen: Hasst eure Verwandten, liebt eure Feinde[5]), segnet die euch fluchen, thut Gutes denen die euch Böses thun, und betet für die welche übel von euch reden, auf dass ihr Söhne eures Vaters im Himmel werdet. Wenn ihr um das Wohlsein eurer Brüder bittet, so thut ihr damit ein hochverdienstliches Werk[6]). — Wer also nach diesen Geboten handelt, der ist, wie Jesus selbst sagt, Gottes Sohn, und Jesus hat keinen Vorzug vor denen welche dies thun, seinem eigenen Ausspruche zufolge dass sie Gottes Söhne und dadurch ihm an Macht und Göttlichkeit (לאהותייה) ähnlich seien; denn Jesus ist ja nach eurer Angabe Gottes Sohn«.

Die Versuchungsgeschichte kommt S. 18 flg. unmittelbar vor den Verrath des Judas zu stehen. »Nachdem er nun von diesen Nöthen [im Anfange der Leidensgeschichte] betroffen worden war, floh er vierzig Tage lang vor dem Teufel in das Gebirge, in

---

1) oder: die Andern, אלקום אלאכר, womit die Mohammedaner gemeint sind. Eine deutlichere Bezeichnung schien weder nöthig noch räthlich. 2) Ich erinnere mich einen ähnlichen Ausspruch Mohammeds gelesen zu haben. 3) אלמותאבין מן אלנאס, l. אלמרתאבין, المرتابين. 4) אלאטמיא, Plural des jüdisch-arabischen טמי, טמא, wie nachher als Verbum טמי, unrein werden. 5) S. 18 Z. 13 umgekehrt: חובו אקארבכם ואבגצו אעדאיכם. 6) so: פקד צנעתם אגר עטים,

Bedrängniss, Bangigkeit und grosser Angst, sich verbergend und von einem Orte zum andern fliehend, Gott um Hülfe anrufend, hungrig und durstig und unaufhörlich vom Teufel verfolgt, bis dieser ihn endlich halb todt vor Hunger und Durst an einem Orte versteckt fand der selbst zu einem Zufluchtsorte für wilde Thiere zu schlecht gewesen wäre; dort fiel er in die Hand des Teufels«. Von diesem während des ganzen Versuchungsdramas fortwährend »gezogen und getrieben, verlacht und verspottet«, wäre er endlich auch noch von ihm getödtet worden, wenn er nicht zuletzt ein Mittel gefunden hätte ihm zu entfliehen [1]).

Besonders aber in der Erzählung vom Verrathe des Judas, S. 21 Z. 6 flg., häufen sich die »leçons différentes du texte reçu«. »Jesus und seine Jünger hielten ein Trinkgelage in der Wohnung Jakobs. Da wendete er sich zu Petrus, dem er die Füsse gewaschen hatte, und sprach zu ihm: Da ist hier ein jüdischer Mann der mir Böses zufügt [2]) und das Herz beklemmt, der [71] auch meinen Körper abgemagert und mich fast um den Verstand gebracht hat. Da sprach Petrus: O lass uns doch wissen wer der ist über den du dich beklagst, dass er dir Böses zufüge. Darauf sprach Jesus zu Petrus: Es ist dieser Jehuda, gewöhnlich Judas genannt, der so eben seine Hand mit mir in die Schüssel taucht [3]). Da sprach Jehuda zu Jesus: Wie kannst du Mensch über mich lügen? Ich habe dir niemals etwas zu Leide gethan, das ist nur eine Erdichtung von dir. Aber von heute an und fernerhin werde ich mich bestreben dies wirklich zu thun und keine Möglichkeit dir zu schaden unbenutzt lassen. Damit stand Jehuda auf, ganz erzürnt über die Worte Jesu, ging nach Hause und erzählte seiner Frau was Jesus über ihn gesagt hatte. »Weisst du nicht«, sprach diese, »dass die Juden ihm nachstellen und ihn tödten würden, wenn er in ihre Hände fiele?« Da ging Judas auf der Stelle zu den Juden und erzählte ihnen was Jesus über ihn gesagt hatte. Dreissig Drachmen aber die er mit sich genommen hatte gab er

---

1) S. 19 Z. 5 u. 4 v. u.: ולו לם יהרב מן ידיה כאן קד אחלכה וקתלה.

2) »יאדיני« l. יודיני, يوذينى, wie richtig in der folgenden Zeile.

3) אלדי הודא ידאכל ידה מעי פי אלגצארה [יעני אלזבדייה], berichtigt: الذى هوذا يداخل يده معى فى الغضارة [يعنى الزبديّة]

als Werbegeld (برطيل) den jüdischen Jünglingen und Knaben, diese gingen dann mit ihm an den Ort wo Jesus war und führten denselben von da hinweg zu dem Könige Pilatus (פלאטוס אלמלך). Dem erzählten sie was Jesus sei und thue, wie er sich gegen die Juden verhalte und dass er zauberische Gauklerkünste aller Arten treibe. Da sprach der König zu ihnen: Der Mann ist euer Feind; nehmt ihn hin und thut mit ihm was ihr wollt, es soll euch niemand seinetwegen hinderlich sein. Da nahmen sie ihn und setzten ihn in's Gefängniss, nachdem sie ihn, nach eurer eigenen Angabe und dem Zeugniss eurer Evangelien, gewaltig geängstet und arg gemisshandelt hatten. Jesus aber sprach zu seinen Jüngern die man mit ihm in's Gefängniss gesetzt hatte: Steht auf, lasst uns beten und Gott anrufen; denn wir sind da in schweres Unglück gerathen, und wenn wir nicht Gott um Erlösung daraus bitten, sind wir verloren. Aber trotz dieser Worte bekümmerten sich seine Jünger nicht um ihn, sondern wiesen ihn ab, legten sich schlafen und liessen ihn stehen, beten, sich niederwerfen und Gott bitten er möge den Kelch des Todes von ihm nehmen und ihn vor den Händen der Juden schützen, dass sie ihn nicht tödteten. Er betete noch, da kamen die Juden zu ihm [72] am Morgen des Freitags, führten ihn aus dem Gefängniss heraus, peinigten und misshandelten ihn auf alle Weise, schlangen um seinen Nacken einen Strick, banden ihn damit und führten ihn, eine Krone aus verschiedenen Dornenarten [1]) auf dem Kopfe, wie einen Verbrecher in der Stadt herum [2]), zogen ihm seinen eigenen Kleidersaum über den Kopf, schlugen ihn darauf und sagten: Wenn du ein Gott bist, so offenbare uns wer dich geschlagen hat! Während dessen schrie und jammerte er unaufhörlich, aber niemand half ihm aus der Noth«.

(S. 24 Z. 1 flg.) »Du weisst dass die Torah die herrlichste Offenbarungsschrift und das erhabenste Religionsgesetz ist, aber nirgends steht darin etwas von einer Anbetung dreier Personen, — wie Du sagst: »Der Vater ist einer — und ein heiliger

---

1) אכליל מן אלשוך ואלעוסג ואלקנדול. 2) S. 22 Z. 1, גרצוה פי אלבלד, l. גרצוה, جرصوه statt جرسوه; s. Dozy, Supplément, I, S. 186a.

Geist«[1]). Als die Kinder Israel, weil Moses zu lange ausblieb, sich empörten und sich ein goldenes Kalb machten von dem sie sich einbildeten es sei ein Stellvertreter des Propheten und ein Vermittler zwischen ihnen und ihrem Schöpfer, und als dann Moses zurückkam und sie sah, — weisst Du nicht, wie da das göttliche Strafgericht über sie kam und, hätte nicht der Gottgesandte Fürbitte für sie eingelegt, keine lebende Seele von ihnen übrig geblieben wäre?« — Noch andre alttestamentliche Erzählungen und Sprüche werden dann angeführt zum Beweise der unvergänglichen Gültigkeit der mosaischen Gesetzgebung »die da leuchtet wie die Sonne und glänzt wie der Mond, der von Ewigkeit her vor allen geschaffenen Dingen existirenden[2]), die Augen erleuchtenden, die Herzen erfreuenden und die Irrenden zurechtweisenden Torah, die da frei ist von Irrthum, Parteilichkeit und Aufhebung der einen Stelle durch die andre[3]). — Ich habe die Evangelien und die [73] Worte des Matthaeus, Marcus, Lucas, Johannes und andrer unbedeutender, vor Gott werthloser Leute[4]) genau durchgelesen; aber lieber hätte ich weder davon gesprochen noch etwas davon niedergeschrieben, wenn ich es nicht in euern Evangelien gefunden hätte. O Wunder, wie kannst Du nur einen nach eurer eigenen Angabe G e k r e u z i g t e n zu Deinem Gott machen, da Du doch weisst dass jeder Gekreuzigte verflucht ist? Weisst Du nicht dass Gott der Herr — hocherhaben sein Name! —[5]) seinen Freund Abraham von dem Feuer- und Isaak von dem Opfertode gerettet und diesen mit einem Widder losgekauft hat? Und er sollte, wie Marcus und Lucas angeben, seinen geliebten Sohn nicht aus den Händen des Teufels und der

---

1) Im Texte aramäisch: אבא חד ורוח קדישה. Vollständig S. 8 Z. 15 u. 16: אלאב ואחד ואלאבן יסוע ורוח אלקדס תׄלאתׄה, als Glaubensbekenntniss im täglichen Gebete des Bischofs. 2) אלתורהׄ אלקדימהׄ אלסאבקה לגמיע אלמכׄלוקאת, Seitenstück zu dem »ungeschaffenen, ewigen Koran« des orthodoxen Islâm. 3) Dadurch dass kein solcher נסך in der Torah stattfindet steht sie noch über dem Koran, in welchem es nicht wenige von den moslemischen Theologen selbst anerkannte منسوخات giebt. Ueber die Bedeutung und die drei verschiedenen Arten dieser Aufhebung s. Catal. libb. mss. Bibl. Senat. Civ. Lips. S. 396, No. 6.
4) וגׄירהם מן אלקום אלאכׄסא אלדׄי וכסו ענד אללה. Zu diesen gehört auch der Apostel Paulus, der einmal citirt wird S. 6 Z. 12—15. 5) גל אסמה.

Juden gerettet haben? Wie kann Jesus ein Gott sein, da er doch getödtet und mit den bösen Menschen zusammen begraben worden und in der Hölle[1] gewesen sein soll? Sagst Du das sei nicht wahr, so will ich Dir's beweisen, damit Du erkennest dass ihr in Irrwahn befangen seid. Weisst Du nicht dass nach Angabe des Evangeliums die Seelen der Menschen beim Teufel[2] in der Hölle waren, bis der Geist Jesu[3] zur Gehenna[4] hinabstieg, sah in welchem Zustande sie waren[5], auch die Seelen der seinetwegen getödteten Kinder sah und diese Geister aus den Händen des Teufels zu erlösen beschloss? Wundern muss ich mich über Dich, wie Du sagen kannst, er, der sich nicht vor der Kreuzigung und gewaltsamen Tödtung zu schützen vermochte, sei ein Gott; und wie hätte ein solcher dann die Seelen der Menschen dem Teufel entreissen können? Und doch giebst Du mit Deinem Evangelium vor, seitdem Gott Adam geschaffen habe, seien die Seelen der Menschen stets beim Teufel in der Hölle gewesen, bis Jesus gestorben sei und diese Seelen [74] dem Teufel entführt habe. Nun sage mir: die Seelen Adams, Noahs, Abrahams, Isaaks, Jakobs, Mosis, Aarons, Davids, Salomos[6], waren sie auch unter jenen Seelen welche er dem Teufel aus der Gehenna entführte, oder nicht? Sagst Du ja, so wirfst Du dann die Propheten und Heiligen mit den bösen Menschen zusammen, zeihst also Deinen Herrgott der Ungerechtigkeit, indem Du angiebst und bekennst er habe die Seelen seiner frommen Knechte und die der Propheten und Gottgesandten von dem Teufel, dem Obersten der Sünder, entführen lassen. Sagst Du aber, die Seelen der Frommen seien nicht mit denen der Sünder zusammen gewesen, so strafst Du Dein Evangelium Lügen, denn darin steht geschrieben die Seelen aller Menschen insgesammt seien bei dem Teufel in der Hölle gewesen, bis Jesus gekommen sei und sie herausgeführt habe. — Weisst Du nicht dass Gott mit Moses bis

---

1) פי סקר, das koranische سَقَرُ. 2) ע̇נד אבליס. 3) רוח ע̇יסי. Das koranische ע̇יסי, عيسى, wechselt mit יסוע und ישו ab. 4) גהנם, das koranische جَهَنَّمُ. 5) »מא חם ע̇ליה« l. מא הם ע̇ליה. 6) Alle diese Namen in ihren koranischen Formen, auch Ibrâhîm, Mûsâ, Hârûn, Dâûd und Sulaimân, wie S. 3 Z. 22 קארון für קֹרַח.

zu seinem Todestage hundert und siebzig Mal geredet hat? Dabei erwies ihm der Allerhöchste solche Ehre dass er, wenn er ging mit Gott Zwiesprach zu halten, sein Antlitz unbedeckt liess, wogegen er dasselbe bedeckte, wenn er zu den Kindern Israel zurückkam. War also Jesus Gottes Sohn, wieviel Male hat Gott mit ihm geredet? Ich habe alle vier Evangelien gelesen, aber nichts darin gefunden was bewiese dass Gott mit Jesu geredet habe. So stand also sein Knecht (Moses) bei ihm in grössern Ehren als der welchen Du für seinen Sohn ausgiebst; denn mit seinem Knechte hat er geredet, mit seinem geliebten Sohne aber nicht. Das Antlitz seines Knechtes verhüllte er mit einer Decke und vierzig Jahre lang konnte niemand von allen Menschen das Antlitz Mosis schauen. Derselbe unterwarf die stolzen Zwingherrn insgesammt und sein Nachfolger Josua, der Sohn des Nun, machte sie zu Fröhnern. Du aber sagst mit Deinem Evangelium Jesus sei Gottes Sohn —, über solche Lästerung ist Gott hoch erhaben! — Steht nicht im Buche Joel geschrieben was Gott für die erwartete [messianische] Zeit, der wir entgegensehen, seinen Knechten, die auf seine Barmherzigkeit hoffen, verheissen hat, wie es dort heisst: [75] »והיה ביום ההוא und so fort, Cap. 4 V. 18, — der ganze Vers im hebräischen Urtext als Schluss. Darauf die Unterschrift, wiederum arabisch: »Vollendet ist der Bericht des Bischofs welcher sich zum wahren Religionsgesetze (דת האמת) bekannt hat, — Gottes des Allerhöchsten Barmherzigkeit über ihn!«

Was in der Einleitung über Ursprung, Charakter und Tendenz, wie auch über die ungefähre Abfassungszeit des Werkchens gesagt worden ist, wird in den hier gegebenen Auszügen seine Bestätigung gefunden haben. Ich habe nur noch eine Frage, beziehungsweise Bitte, an Fachgenossen zu richten. S. 4 Z. 20—26 steht — hier zu bequemerem Lesen in arabische Schrift umgesetzt —: وامّا زعمكم انّه بديمار اللاهوت وديمار الناسوت وانّه صعد الى السما بديمار الناسوت واللاهوت تامّين غير ناقصين فاستوى بذلك مع الاب على العرش فاذا كان الامر كذلك فقد استوى على العرش الخوف والفزع والهول والجزع والغمّ والجوع والعطش والتغويط لانّ ديمار الناسوت ليس له قوام الّا بالطعام والشراب والتغويط.

Das Wort ديمار, viermal ohne Variante דימאר, ist unstreitig dasselbe was die kirchlichen Schriftsteller da, wo sie von den beiden **Naturen** Christi sprechen, كيان (ܟܝܢܐ) und طبيعة nennen. Professor **Nöldeke** schreibt mir: »Ich schlage des Sprachgebrauchs wegen im Eutychius nach und finde, dass er abwechselnd طبيعة und كيان schreibt; vgl. z. B. Bd. II, 55 unten. Barhebraeus gebraucht طبيعة; Chron. ar. 146, 148: طبيعتى اللاهوت والناسوت«. Wenn aber כיאן von דימאר, zumal bei der Beständigkeit der Schreibart, doch zu weit abliegt als dass man an eine Verwechslung denken könnte, und ein גוהאר statt גוהר, جوهر, wohl noch weniger zulässig ist: was dürfte dann von jenem Worte zu halten sein? [1])

---

[1]) Auf diese Anfrage schrieb mir Herr Professor Dr. **Dillmann** unter d. 15. April 1883: »Bezüglich des ديمار kann ich mich nicht enthalten, Sie darauf aufmerksam zu machen, dass in der abessinischen Theologensprache ደማሬ: (was man *dimārē* oder *demārē* aussprechen konnte) ein ganz gewöhnlicher Ausdruck für *συνάφεια*, *ἕνωσις*, unio ist. In dem von Ihnen mitgetheilten Texte würde diese Bedeutung wenigstens die beiden letzten Male auch passen, weniger freilich in بديمار اللاهوت وديمار الناسوت. Aber der Verf. kann ja auch das von ihm aufgeschnappte Fremdwort nicht gehörig verstanden und etwas schief angewendet haben. In Ermanglung von etwas Besserem ist dies immer als eine Möglichkeit ins Auge zu fassen; in Aegypten, auch Jerusalem, gab es im Mittelalter theologisirende Mönche aus Abessinien in Fülle«. — Dank dem Meister für diese Lösung des Räthsels!

XI[1]).

Im Verzeichnisse der angeführten Schriftsteller vor dem ersten Bande von Dozy's Supplément aux dictionnaires arabes erscheint S. XXIII ein Ibn-Loyón, arabisirt aus Leon, als Verfasser eines Lehrgedichtes über den Feldbau, unter Verweisung auf »Glosario de M. Simonet, p. 159 et suiv.«, und dieses Glossar selbst ist S. XXVIII ebenfalls unter den Quellen aufgeführt: »Simonet .... Glosario de voces ibéricas y latinas usadas entre los Mozárabes. Madrid. Sous presse depuis 1875,« mit Beziehung auf Dozy's Vorrede S. XIV, wo er über den Verfasser und sein Werk sagt: »Grossen Dank bin ich auch Herrn Professor Simonet in Granada schuldig. Er hat mir werthvolle Auszüge aus einem sehr interessanten Werke Ibn-Loyón's über den Feldbau und aus mehreren Handschriften des Escurials oder anderer spanischer Bibliotheken mitgetheilt (— alle derartigen Citate die ich gebe sind von ihm —), desgleichen viele Stellen die er in den arabischen Urkunden seines Vaterlandes gefunden hat. Ueberdies hat er mir beständig Aufklärungen über die Herkunft der sehr oft veralteten Wörter geliefert welche die Araber aus den romanischen Mundarten der iberischen Halbinsel entlehnt haben. Er selbst hat ein vortreffliches Werk über diesen Gegenstand verfasst, von dem er so gütig gewesen ist mir die einzelnen [156] Bogen, sowie sie aus der Presse kamen, zuzuschicken. Unglücklicherweise sind davon bis jetzt nur die drei ersten Buchstaben gedruckt und in den letzten Jahren hat der Druck aus Mangel an Geld ganz geruht; das Werk erscheint nämlich auf Kosten der Regierung, und bekanntlich ist die Staatswirthschaft

---

1) Erschien zuerst in den Berichten über die Verhandlungen der Königlich Sächs. Gesellschaft der Wissenschaften. Philol.-histor. Cl. 1885. S. 155—166.

nicht die glänzendste Seite Spaniens. Jedoch hat mein Buch unter diesem, übrigens sehr bedauerlichen Uebelstande nicht zu leiden gehabt; denn so oft ich an Herrn Simonet, was sehr oft geschehen ist, Fragen richtete, hat er sich stets beeilt mir die gewünschten Nachweisungen zu verschaffen«. Dies schrieb Dozy im J. 1881; nach einem Briefe Simonets vom 23. März 1885 ist der Druck des Glossars nach langer Unterbrechung auch jetzt noch nicht beendigt; indessen arbeitet er unausgesetzt daran und ausserdem an einer »Historia de los Mozárabes de España«.

Etwas näher lernen wir das Lehrgedicht Ibn Loyón's durch die in Dozy's Supplément daraus angeführten Verse kennen, noch mehr aber nun durch längere Stellen daraus in Lerchundi und Simonet's spanisch-arabischer Chrestomathie[1]). Die Einleitung bezeichnet S. XII—XIV als Quelle dieser Auszüge eine mit Randanmerkungen versehene Handschrift der Universitätsbibliothek in Granada vom J. 1348, von deren ursprünglichen 80 Blättern aber leider gegen 30 verschwunden sind. Dieser Verlust lässt sich auch, da die Handschrift bis jetzt ein Unicum ist, aus keiner andern ersetzen; trotzdem aber, oder vielmehr eben deswegen wäre zu wünschen dass der gerettete Theil des Gedichtes nebst den Randanmerkungen durch den Druck vor weitern Unfällen oder völligem Untergange sicher gestellt würde. Einstweilen begnügen wir uns mit den vorliegenden Bruchstücken, möchten aber an Herrn Prof. Simonet die Bitte richten [157] nach Beendigung des »Glosario« und der »Historia« den so eben ausgesprochenen Wunsch zu erfüllen. Dabei legen wir den grössten Werth auf eine diplomatisch genaue Wiedergabe der Handschrift

---

[1]) Der vollständige Titel: »Crestomatía arábigo-española ó coleccion de fragmentos historicos, geograficos y literarios relativos á España bajo el período de la dominacion saracénica, seguida de un Vocabulario de todos los términos contenidos en dichos fragmentos, por el R. P. Fr. José Lerchundi, Prefecto apostólico de la Mision Franciscana en Marruecos, y D. Francisco Javier Simonet, Catedratico de lengua arabe en la Universidad de Granada. Granada, imprenta de Indalecio Ventura, 1881.« XVI u. 144 S. 8° arab. Text, 544 S. Vocabular nebst Zusätzen und Berichtigungen. Die Correctur und grösstentheils auch die Redaction ist von Prof. Simonet besorgt worden, wie ich durch einen Brief von ihm erfuhr der mit dem Buche selbst am 5. Januar 1884 einging.

mit allen etwaigen Fehlern und Unvollkommenheiten; am zweckmässigsten wäre ein photographisches Facsimile. Die kritisch-philologische Bearbeitung und Erklärung könnte der vielbeschäftigte Herausgeber vertrauensvoll uns dankbaren cispyrenäischen Empfängern seiner Gabe überlassen. Erst dann würde man auch in weiterem Umfange und mit grösserer Sicherheit beurtheilen können in welchem Verhältnisse Ibn Loyón zu dem von ihm selbst und in den Randanmerkungen mehrmals erwähnten Ṭignarî (طغنري, von طغنر, einem Orte bei Granada) steht, und ob oder inwieweit das Lehrgedicht des erstern vielleicht nur eine Versification von des letztern prosaischer Abhandlung über den Ackerbau ist.

Durch die Ueberschrift der Auszüge auf den letzten 9 Seiten der Chrestomathie, S. 136—144, erfahren wir dass Ibn Loyón, von dem wir übrigens nur noch das wissen dass er in Almeria geboren war, den Beinamen Abû ʿOṯmân führte. Seine Verse haben das für dergleichen unpoetische Lehrgedichte bequemste Metrum: es sind jambische Trimeter mit paarweise, theils weiblich, theils männlich reimenden Halbversen von beziehungsweise elf und zwölf Silben. Seiner Form nach ist das Gedicht mithin ein مثنوى, wie alle solche länger ausgesponnenen Erzeugnisse der l e h r h a f t e n Muse, in denen die Durchführung eines und desselben Hauptreims, wie in der Kasiden- und Gazelen-Dichtung, unmöglich wäre, oder, wenn sie erzwungen werden sollte, zu den grössten Ungereimtheiten führen würde. Mittels dieses geduldigen Versmasses (— die Araber selbst nennen es spöttisch den Esel der Dichter, حمار الشعراء —) und durch reichlichen Gebrauch der dem Verskünstler gestatteten sprachlichen Freiheiten ist es unserem Ibn Loyón gelungen die widerstrebendsten Dinge in die Fesseln des Metrums und Reims zu schlagen, zumal da er sich von allen lyrisch-romantischen Gefühlsanwandlungen oder auch nur von rhetorisch-poetischen Ausschmückungen grundsätzlich fern hält und seinen Gegenstand mit unerschütterlich prosaischer Objectivität behandelt.

Die Auszüge beginnen mit Beschreibung der Anlage und Einrichtung eines Gartens, wie er nach den in Andalusien [158] gegebenen klimatischen und übrigen natürlichen Verhältnissen

sein kann und soll. »Gartenhäusern«, sagt Ibn Loyón, »giebt man am besten eine ihre Umgebung beherrschende Lage, sowohl der grössern Sicherheit als des bessern Aussehens wegen. Die Vorderseite sei nach Südosten gekehrt, die Ein- und Ausgangsthüre den Wohnräumen nahe, unmittelbar dabei die Cisterne und der Ziehbrunnen, oder statt des letztern eine von Bäumen und Strauchwerk beschattete Wasserleitung aus einer Quelle, einem Bache oder Flusse. Zwei Ein- und Ausgangsthüren gewähren übrigens den Bewohnern eines Gartenhauses grössere Sicherheit und Bequemlichkeit als nur eine. Die Cisterne habe in ihrer nähern Umgebung lustig anzusehende Bäume mit überwinterndem Laube; weiterhin Blumenrabatten und darüber hinaus andre beliebige Bäume und Sträucher. Zu Seiten des Gartenhauses pflanze man Weinstöcke, in der ganzen Mitte des Gartens lege man mit Reben überzogene Laubengänge an, um diese herum aber den ganzen Garten umkreisende Spaziergänge. Von fruchttragenden Gewächsen pflege man ausser dem Weinstock solche Bäume wie den Elsbeerbaum (الليس, l'alizier) und andre die gutes Bauholz geben. Das noch übrige unbebaute Land benutze man zur Anpflanzung von Küchenkräutern die der Speisekammer stets verfügbare Vorräthe liefern. Im Hintergrunde dieses Gemüsegartens mag man solchen Baumarten wie dem unansehnlichen Feigenbaume oder unschädlichem Strauchwerke einen Platz vergönnen. Für die grössten Fruchtbäume alle ist die beste Stelle der nördliche Theil des Gartens, damit sie den kalten Nordwind abhalten, ohne das Einfallen der Sonnenstrahlen zu verhindern. Mitten im Garten aber erhebe sich für geselliges Zusammensein ein nach allen Seiten hin freie Aussicht gewährendes Lusthaus, — mitten im Garten, damit weder ein zufällig in denselben Eintretender noch ein alberner Horcher die darin geführten Gespräche hören könne. Dieses Lusthaus umpflanze man dicht mit Rosen, andern wohlriechenden Blumen und allerhand Ziergewächsen. Die Länge des Gartens sei grösser als seine Breite, um ihn leichter über- und durchschauen zu können. Im Hintergrunde sei für Gastfreunde oder angenehme Gesellschafter eine Herberge mit besonderem Ein- und Ausgange vorhanden, dabei eine Cisterne und ringsherum Bäume und Sträucher welche das Häuschen dem Auge eines von oben herab Schauenden

verbergen. Oder man lege — noch [159] besser — solcher Herbergshäuschen zwei, jedes von dem andern getrennt, an geschützten Stellen an. Kommt nun zu diesem allen noch ein Taubenthurm (thurmartiges Taubenhaus) und ein Wohnthurm (thurmähnliches steinernes Wohngebäude), so bleibt nichts zu wünschen übrig. Das Ganze aber werde geschützt durch eine den Garten von allen Seiten umgebende hohe und oben mit Dornen oder Zacken besetzte Mauer. Links und rechts von der grossen Eingangspforte bringe man längs der Mauer erhöhte Vorsprünge an, und vor und hinter der Pforte lasse man einen verhältnissmässig grossen Platz frei. Bei jedem Grundstücke aber das man in einen Garten verwandeln will ist eine Hauptsache dass man es möglichst nahe habe; je weniger Schritte man dahin zu machen hat, desto besser kann man es überwachen und abwarten. Der Stall für die Reit-, Zug- und Saumthiere mit dem dazu gehörigen Geschirr kommt in die Nähe des Garteneinganges, der Schaf- und Rinderstall mehr abseits; man müsste ihn denn, um ihn besser unter den Augen zu haben, näher legen wollen. Damit er vor Kälte und rauhen Winden mehr geschützt sei, muss er von andern Gebäuden umgeben und mit einem weit vorspringenden Dache versehen sein. Bei einem Dorfhause sind die Hauptsache: oben die Korn-, Stroh- und Heuböden, nebenan, wenn kein Nachtheil davon zu besorgen ist, die Düngergrube. Für die Land- und Gartenarbeiten suche man sich junge Leute aus; von den Alten aber lasse man sich mündlich belehren und berathen«.

Wie die ganze Handschrift den Text der Verse mit erklärenden und weiter ausführenden Randbemerkungen begleitet, so giebt sie auch zu dieser ersten Nummer der Auszüge da, wo von der Umpflanzung des Lusthauses in der Mitte des Gartens die Rede ist, ein Verzeichniss der dazu vorzugsweise geeigneten Gewächse. Unter den Bäumen mit verschiedenen edeln Südfrüchten, — Citronen, Pomeranzen, Apfelsinen u. s. w., — sind zwei uns bisher weniger bekannte und näherer Bestimmung bedürftige: der *Ustumbûtî* und der *Zambó'a* (الأُسْتُنْبُوتِيّ والزَّنْبُوع). Von dem erstern sagt eine Randbemerkung zu Ibn Loyón in Dozy's Supplément, I, S. 21ª, der Ustumbûtî habe zwei Arten:

die eine trage eine röthliche, spitzig zulaufende Frucht, grösser als eine Citrone, die andre eine runde von der Gestalt einer Wassermelone. Der Zambô'a ist ebenfalls von zwei Arten, wenn [160] wir einem ältern spanisch-französisch-lateinischen Wörterbuche Glauben schenken, welches unter Zamboa sagt: »Espèce de coing, fruit exquis. Mali cydonii genus«, und dann: »Se dit aussi d'une espèce de citron ou limon qui croît dans le royaume de Murcie. Aurei pomi genus«. Jedenfalls ist die letztere Art die von Ibn Loyón gemeinte. Bestätigt wird dies von Dozy, der das Wort nicht im Supplément, wohl aber im Glossaire des mots espagnols et portugais dérivés de l'arabe S. 363 unter Zamboa als »espèce de citron, cédrat« aufführt, in dieser Bedeutung durch Stellen aus Pedro de Alcala, Ibn al 'Auwâm und Maḳḳarî belegt und als ursprünglich berberisch nachweist. — Von Blumen und Kräutern werden zu dem oben angegebenen Zweck empfohlen: Rosen, Lilien, Narcissen, Levkoi, gelber Lack, Veilchen, Crocus, Althaea, Raute, Melisse, Schellkraut (Chelidonium), Minze, Quendel, Majoran, Alant (Inula Helenium) und Kolokassia.

Ein zweiter Auszug handelt von den verschiedenen Wasserarten: »Man zählt in Hinsicht auf den Landbau vier Arten Wasser. Das beste ist das vom Himmel kommende Regenwasser; nächst ihm das Flusswasser, weil es durch das Fliessen frisch bleibt; auch tödtet es bei starker Kälte das Gewürm in der Erde und wird deswegen besonders geschätzt; dann kommt das Wasser aus Quellen und hierauf das aus Ziehbrunnen, — das letzte am wenigsten gut, weil es durch das Stehen schwer geworden ist. Daher ist es erdig und eignet sich für alle Pflanzen mit essbarer Wurzel, wie Rettige, Rüben und Radieschen. Die beiden vorher genannten Arten aber sind anderer Natur und gleich gut bei Kälte und Wärme. Den Vorzug verdient das Wasser aus mehr östlich gelegenen Quellen; ausgezeichnet gut ist aber auch dasjenige, welches aus dem Grunde eines Brunnens emporsprudelt. Das für Ernährung der Pflanzen schlechteste Wasser ist, sagt man, das von geschmolzenem Eis und Schnee. Trübes, unreines Wasser verdirbt die Anpflanzungen von Gurken, Melonen und überhaupt allem Grünkraut. Den Tränkrinnen für dieselben gebe man die gehörige Tiefe; wer dies thut, bleibt vor dem Schaden bewahrt den das Wasser sonst anrichtet. Ueber-

schwemmungen thun den Ackerfeldern wohl, sind aber den Baumpflanzungen schädlich«.

Der dritte Auszug handelt von der Wasserwage, dem Lothblei, der Richtschnur oder dem Richtscheit, und dem [161] Nivellirungsbecken[1]) in ihrer Anwendung zum Ebenen des Bodens und zur Anlegung von Wasserleitungen; die vierte von dem Urbarmachen und Pflügen. Hierzu sagt eine Randbemerkung: »Al-Ṭiġnarî in seinem Werke über den Ackerbau (في فلاحته) nimmt als Jahresanfang den October (اكتوبر) an, wie die alten Syrer thaten, weil man in dieser Jahreszeit die Felder zu bestellen anfing. Die alten Araber hingegen legten den Jahresanfang theils in den Sommer (الصيف), theils in den Winter (الشتاء). Die christlichen Völker (الروم) ihrerseits setzten den Jahresanfang auf den 1. Januar (ينّير), den siebenten Tag nach Weihnachten (سابع ولادة المسيح), an welchem Christus beschnitten wurde. Dieser Jahresanfang gilt auch bei den (spanisch-arabischen) Gärtnern, weil die Gärten zu dieser Zeit gar nichts hervorbringen (die Gärtner somit Feiertage haben)«.

Der fünfte Auszug nennt als die vier Monate in welchen die Felder für die verschiedenen Arten von Cerealien zu pflügen sind Januar, März, Mai und Juni[2]). »Das Düngen aber«, heisst es dann weiter, »besorge man nach oder vor dem Pflügen, oder man halte sich darin an das Herkömmliche«, was darauf hindeutet dass bei der natürlichen Fruchtbarkeit des andalusischen Bodens das Düngen der Felder nicht von der Wichtigkeit ist wie bei uns.

---

[1]) S. in Dozy's Supplément die Artikel مُرْجيقَل und قُبْطَال, wo die Anwendung dieser Werkzeuge beschrieben und durch Abbildungen aus den Randbemerkungen zu Ibn Loyón veranschaulicht ist.

[2]) Dass die spanischen Araber die romanische Nominalendung o durch ة ausdrücken, z. B. den Tagus, span. Tajo, portug. Tejo تاجه schreiben, ist bekannt. Einen komischen Eindruck aber macht es, wenn Ibn Loyón in seinen Versen die auf dieses vocalische ة ausgehenden Monatsnamen altarabisch voll declinirt, das ة dabei als wirkliches consonantisches h behandelt und z. B. für »im Mai« und »im Juni« sagt بِمَايُهٍ, بِيُونِيُهٍ.

Bestätigt wird dies gleich darauf durch die ersten Worte des folgenden sechsten Auszugs: »Das Düngen kann auch wohl durch das Pflügen ganz ersetzt werden, wenn dieses mehrmals wiederholt wird, weil der Boden dadurch umgewendet und unter Mitwirkung der Sonne und der Luft in kleinere Theile zerlegt wird. Wie der Boden durch wiederholtes Pflügen [162] verbessert wird, so ist auch das Umgraben der Weingärten von ausgezeichnetem Nutzen, nachdem das Erdreich vorher bewässert und wieder trocken geworden ist; denn auf diese Weise dringt der Spaten besser ein. Mit dem recht tiefen Umgraben mache man den Anfang im Januar, nach Andern erst im Februar; ein zweites Umgraben im Juni beseitigt das zwischen den Weinstöcken aufstrebende Unkraut. — Nicht so kräftig wie das Pflügen wirkt das Eggen, aber es dient dazu die vom Pflügen übrig gebliebenen Erdschollen zu zerstücken. In einigen Ländern, wie in Aegypten, genügt ein einmaliges Pflügen; ein mehrmaliges ist dort sogar schädlich. Das Pflügen und Umgraben entbinden beide die aus dem Erdinnern aufsteigenden Dünste, dies aber ist die Grundbedingung für den Anbau der Erdoberfläche«.

Der siebente Auszug handelt von der Tiefe und Breite der Pflanzlöcher für Setzlinge von fruchttragenden und andern Bäumen und für die Weinstöcke, desgleichen von der Tiefe und Breite der Wässerungsgräben für andre Anpflanzungen; der achte, neunte, zehnte und elfte endlich von den verschiedenen Arten des Impfens, Oculirens und Pfropfens, von den dazu nöthigen Pfriemen, Bohrern, Sägen und Messern und den damit auszuführenden Operationen. —

Was die Textgestaltung dieser Auszüge in der oben bezeichneten Chrestomathie betrifft, so bedarf sie mancher Nachhülfe. Zwar haben die Herausgeber selbst einige Fehler im Anhange zum Vocabular S. 539 und 540 berichtigt, aber eine grössere Anzahl ist, wie es scheint, übersehen worden. Im Allgemeinen macht sich ein gewisser Mangel an genauerer Kenntniss oder an Beobachtung der arabischen Metrik bemerklich. Selbst in diesen bequem hinschlendernden Jamben werden die Silben ja doch nicht bloss gezählt, sondern auch gemessen, und namentlich die Kürze der dritten Silbe der beiden ersten Füsse jedes Halbverses ist ein unverletzbares Grundgesetz, weil durch das Gegen-

theil der ganze jambische Rhythmus zerstört wird. Gerade hierin aber ist oft gefehlt. Verse wie der letzte des ersten Stückes:

وَلِتَخْتَرِ الشُّبَّانَ للأَعْمَالْ وَأَسْمَعْ من الشُّيوخِ فى الأَقْوالْ

mit dem Paeon tertius und Epitritus quartus im Anfange des ersten und dem Spondeus am Ende des ersten und zweiten Halbverses sind unmöglich. Offenbar ist zu lesen:

وَلْتَخْتَرِ الشُّبَّانَ لِلأَعْمَالِ وَأَسْمَعْ من الشُّيوخِ فى الأَقْوَالِ [163]

Solcher Verse die durch unrichtige Vocalisirung ihr Metrum, zum Theil auch ihren Sinn verloren haben giebt es nicht wenige; hier und da kommen dazu Fehler im Consonantentexte, die in der Handschrift selbst stehen mögen, die sich aber durch Beachtung des Versmasses und Zusammenhanges leicht und sicher berichtigen lassen. So S. 144 Z. 12 in der Beschreibung des Pfropfens:

وبعد عامَيْنِ تُبْرى الغُصنَا بالقطع عند الفرع ثمَّ طُيِّنَا

Die drei vorhergehenden Verse lehren wie der mit dem Mutterbaume für's Erste vereinigt bleibende, aber einem andern Baume einzuverleibende Zweig in ein Bohrloch des letztern einzusetzen und an der Verbindungsstelle mit Thon[1]) zu verkleben ist, dann aber die beiden Zweige durch Festbinden in derselben Lage zu erhalten sind, damit nicht der Wind durch Rütteln daran das Bekleiben des Pfropfreises verhindre. Darauf folgt der obige Vers: »Nach zwei Jahren aber magst du den Zweig mit scharfem Schnitt bei der (eingesetzten) Spitze und darauf den Thon abtrennen«. Wie der Vers aber in dem Buche steht, ist der zweite Fuss des ersten Halbverses wieder ein unmöglicher Epitritus secundus und der dritte ein Spondeus; der zweite Halbvers zwar ein an sich richtiger, aber eben dadurch zu dem verstümmelten ersten nicht passender und überdies nicht mit ihm reimender acatalectischer

---

1) طين. Nach S. 142 vorl. Z., wo zu diesem Zwecke طين ابيض verlangt wird, ist wahrscheinlich eine besonders weisse, feine, gypsartige Thonerde zu verstehen.

Trimeter, dessen letztes Wort das gerade Gegentheil von dem aussagt was Sinn und Zusammenhang fordern. Dass man das Pfropfreis an der Verbindungsstelle mit Thon verkleben soll hat schon der zweite Vers, wie es sich gebührt, durch ein Imperfectum تُجْعَلُ الطينَ ausgedrückt. Wie ist es nun denkbar dass hier nach der Trennung des Pfropfreises vom Mutterbaume mit einem Perfectum gesagt wäre: »darauf ist es mit Thon verklebt worden«? — Beides, Versmass und Sinn, kommt sofort in Ordnung durch Verwandlung jenes طُيِّنَا in اَلطِّينَا als zweiten Objectsaccusativ von تُبَرِّى, wie [164] ausserdem statt تُبْرِى zu lesen ist. So lauten dann die beiden Vershälften vollkommen richtig und mit einander übereinstimmend:

وبَعْدَ عامَيْنِ تُبَرِّى ٱلْغُصْنَا بالقَطْعِ عِنْدَ الفَرْعِ ثُمَّ ٱلطِّينَا

Besonders anstössig sind ferner Verse die gegen alle metrische Möglichkeit als vollständige Trimeter mit einer überhängenden dreizehnten kurzen Silbe auftreten, wie S. 142 l. Z.:

وخِرَقًا مبلولةً من فوقُ لُفِّ وسُدَّها بخَزَمٍ أَنْ لَا تَجِفِّ

»Und darüber wickle angefeuchtete Lappen und bedecke sie mit Geflecht aus Pfriemgras, damit sie nicht austrocknen«.

In prosaischer Rede wären der Imperativ لُفَّ und der Conjunctiv تَجِفَّ ganz richtig, aber hier am Ende von zwei jambischen Halbversen müssen sie sich mit Abwerfung des zweiten ف und des überhängenden kurzen Vocals in لُفْ und تَجِفْ zusammenziehen.

Andere Verstösse gegen das Metrum finden sich S. 138 Z. 6 in dem Verse:

وهْىَ فى البرد الشديد تقتُل دُونَ الأراضى وبذا تفضُل

wo, in Uebereinstimmung mit dem zwölfsilbigen acatalectischen ersten Halbverse, am Ende des zweiten nicht تَفْضُلُ, sondern تَفَضَّلُ zu lesen ist; ferner ebendaselbst Z. 13:

وٱجْعَلْ سواقِ هذه مُخْفِضَهْ   فالماء يَكْفِى ضُرَّهْ مِنْ خَفَّضَهْ

mit dem metrisch und sprachlich unmöglichen مُخْفِضَهْ als drittem Fusse des ersten Halbverses; metrisch unmöglich, weil weder ein Dactylus noch ein Creticus an irgend welcher Stelle eines jambischen Gedichtes einen Versfuss bilden kann; sprachlich unmöglich, weil es von خفض überhaupt keine vierte Form, also auch kein Participium derselben in der angeblichen Bedeutung niedrig, tief (»bajo, hondo«) giebt. Die letzten Füsse der beiden Halbverse zeigen die zweite Form von خَفَضَ als Verstärkung [165] der ersten: مُخَفَّضَهْ und مَنْ خَفَّضَهْ. Ausserdem ist statt ضُرَّهْ zu schreiben ضُرَّهُ, als Objectsaccusativ vom Passivum des doppelt transitiven كَفَاهُ الضُّرَّ, er hat ihn vor dem Schaden bewahrt.

Viele metrische Fehler kommen davon her dass theils die regelmässige, theils die unregelmässige, den Dichtern gestattete Synaloephe vernachlässigt ist: die regelmässige S. 141 Z. 3 in لاثْنَيْنِ statt لِٱثْنَيْنِ, Z. 4 in واثْنانِ statt وٱثْنانِ, Z. 19 in أَحْتَجِ statt ٱحْتَجِ, S. 142 Z. 9 in وأُبْرِ statt وٱبْرِ, S. 144 Z. 4 in وأُخْتِير statt وٱخْتِير [1]), Z. 10 in أعْتَمِلا statt ٱعْتَمِلا; die unregelmässige, an den betreffenden Stellen vom Versmasse geforderte S. 137 Z. 4 in بالأعْلَى statt بالْأعلى *bi-laʿlâ*, Z. 8 in والبابُ الأكْبَرُ statt والبابُ الأكبرُ *wa 'lbâbŭ-lakbaru*, S. 140 Z. 15 in مِن سَقْيٍ إذْ statt مِن سَقْيِ ٱذّ *min sakjĭ-nid*, S. 142 Z. 3 u. S. 143 Z. 11 in فى الاشْفَى und تُدْخِلُ الاشْفَى statt فِى ٱلاشْفَى und تُدْخِلُ ٱلاشْفَى *fĭ-lišfâ* und *tudhilŭ-lišfâ*, S. 142 Z. 10 in لاحْدَى statt لِٱحْدَى *lihdâ*. Der entgegengesetzte Fehler kommt S. 144 Z. 2 vor in وٱسْقه statt

[1]) Dagegen ist das die Auszüge eröffnende unmögliche واخْتَبِرْ S. 136 Z. 5 im Anhange S. 539 vorl. Z. richtig in وٱخْتَبِرْ verwandelt.

وأسْقَهْ von der vierten Form. Dreimal, S. 136 Z. 12, S. 143 vorl. Z. und S. 144 Z. 10 steht das dreisilbige ذلك statt des zweisilbigen ذاك, S. 143 vorl. Z. am Ende der beiden Halbverse بالتَّعْرِيَهْ und تَبْرِيَهْ statt بالتَّعْرِيَهْ und تَبْرِيَهْ, S. 144 Z. 3 باقٍ grammatisch richtig, aber unmetrisch statt باقِ mit Unterdrückung des Accusativvocals. Andre unrichtige Vocale und Lesezeichen: S. 136 Z. 12 in يَنْضًا statt يَنِضًّا, Z. 15 أنْ statt أَنَّ, Z. 16 للمَجالسات statt للمُجالَسات, S. 137 Z. 1 لاصق statt لاصِقٌ, Z. 5 وكُلّ statt وكُلْ, [166] Object von آعْتَمِلا als Imperativ mit auslautendem â im Reime statt آعْتَمِلَنْ, wofür unrichtig das Passiv-Perfectum آعْتُمِلا gesetzt ist; S. 138 l. Z. الأُزُر statt الأَزْر, S. 140 Z. 13 فتُرْقْ statt فتَرْقْ (im Reime für فتَرُقّ), S. 142 Z. 1 يملَس statt يملّس, S. 143 Z. 14 تُعَرّى statt تُعْرَى. — Fehler in den Consonanten sind S. 139 Z. 9 يسير statt يصير, vorl. Z. الجانين statt الجَنانين, S. 141 Z. 10 ساعة statt سعة, Z. 11 u. 18 ويُعْمَل und ولاكنّ statt يُعْمَل und لاكنّ ohne و, S. 142 Anm. حجم statt جُمّ. — Vermöge einer mir anderswo noch nie vorgekommenen Freiheit erlaubt sich Ibn Loyón S. 143 Z. 4 die zweite Singularperson شَدَدتَّ in شَدَدْتْ zusammenzuziehen und mit der dritten Person ثَبَتْ (für ثَبَتَ) reimen zu lassen. Der Vers ist:

وإنْ شَقَقْتَ غُصْنًا ثُمَّ شَدَدتْ   جِدًّا على القَلَمِ مُحْكَمًا ثَبَتْ

»und wenn du einen Zweig spaltest und dann recht fest auf das Pfropfreis bindest, so bleibt dieses unverrückt«.

Wie jenes شددت aber in unserem Buche geschrieben ist: شَدَدتَّ, reimt es weder mit ثَبَتْ, noch bildet es mit seiner überhängenden vocalischen Kürze einen möglichen Ausgang des jambischen Halbverses.

XII.[1]

Jenseits der Grenzen des Wahren und des Schönen liegt ein Kreis von Wahngebilden in welchem die griechisch-römische und die morgenländische Welt sich in wunderbarer Eintracht zusammenfinden. Gewiss ist Vieles davon gemeinschaftliches altüberliefertes Erbgut des dichtenden Volksgeistes bei den Anwohnern des östlichen Mittelmeeres, und verlorene Mühe wäre es den verwischten Spuren des nähern Ursprungs und der labyrinthischen Wanderzüge dieser Spukgestalten nachzugehen. Doch tritt aus dem dunkeln Wirrwarr im Fortgange der Zeit eine Thatsache klar hervor: dass die wechselseitige Durchdringung westlichen und östlichen Volksthums in den alexandrinischen Reichen eine grosse Masse morgenländischen Aberglaubens in [245] den Westen herüber verpflanzt und die systematische Ausbildung und Gestaltung mancher Arten jenes Erbgutes bei Griechen und Römern mächtig gefördert hat. Kleinasien, Syrien und vor allem Aegypten waren die Länder wo dieser geistige Schmuggelhandel am schwunghaftesten betrieben, wo griechische Besonnenheit und römische Nüchternheit mit Theosophie, Theurgie, Astrologie und allerhand Zauber- und Wahrsagerkünsten gründlich benebelt wurde, wo die Philosophie und die wissenschaftliche Speculation überhaupt mit Bewusstsein und Absicht die Schranken durchbrachen durch welche sie sich früher von dem Gebiete des Ueber- und Widervernünftigen abgeschlossen hatten. Aber die orientalisierten Griechen und die gräcisierten Morgenländer übten dabei eine eigene Art von Pietät gegen das Alterthum, indem sie zugleich über die Kluft zwischen dem Sonst und dem Jetzt eine

[1]) Erschien zuerst in den Berichten über die Verhandlungen der Königlich Sächs. Gesellschaft der Wissenschaften. Philol.-histor. Cl. 1849. S. 244—256.

stattliche Brücke schlugen: man entlehnte die gefeierten Namen eines Plato und Aristoteles, so wie anderer griechischer Philosophen, Mathematiker und Astronomen, als Aushängeschild und Deckmantel für eine Menge untergeschobener Schriften, von denen viele spätere nicht einmal in einem griechischen Original vorhanden gewesen zu sein scheinen (s. *Wenrich*, *de auctorum Graecorum versionibus et commentariis Syriacis*, *Arabicis*, *Armeniacis Persicisque commentatio*, *Lips.* 1842). Bei der lückenhaften Erhaltung dieses Literaturzweiges in unsern Bibliotheken wird es wohl für immer unmöglich bleiben die ganze Thätigkeit dieser Falschmünzer zu übersehen; so viel aber können wir schon nach den Angaben der morgenländischen Bibliographie mit Bestimmtheit behaupten dass ihre Betriebsamkeit nur etwa von ihrer harmlosen Unverschämtheit noch übertroffen wurde.

Zu den verschiedenen Arten der niedern Mantik welche in jener Periode schriftstellerisch behandelt zu werden anfingen gehört auch das Wahrsagen aus dem Zucken der Glieder des menschlichen Körpers, παλμός, *palpitatio*, *salissatio* von *salissare*, einem Frequentativum von *salire*, so wie der gewöhnliche griechische Ausdruck für jenes Zucken ἅλλεσθαι war; daher παλμοσκόπος, *salitor (Augustinus)* oder *salissator (Isidorus Hispal.)*, wer danach wahrsagt[1]). Als Gegenstand des Volksglaubens finden wir dergleichen Vorbedeutungen z. B. bei Theokrit, Id. III, v. 37, im Munde des Ziegenhirten der auf den [246] Anblick der Geliebten hofft: Ἅλλεται ὀφθαλμός μευ ὁ δεξιός. ἆρα γ' ἰδησῶ Αὐτάν; und bei Plautus, Pseud. I, 1, v. 104 u. 105:

> Ca. *Atque id futurum unde?* Ps. *Unde dicam nescio,*
> *Nisi quia futurum est: ita supercilium salit,*

als Bestätigung der vorher ausgesprochenen Hoffnung für den jungen Herren noch heute Geld aufzutreiben.

In ernsterer Gestalt und Verbindung erscheinen dieselben bei den Indiern. In der Sakuntala (Hirzels Uebersetzung, 2 Ausg., S. 8) spricht König Duschmanta, indem er den Einsiedlerhain betritt: »Ah! heilig ist diese Einsiedlerstätte: es zuckt mir im Arm. Ob uns wohl hier etwas zu Theil werden

---

1) *Bulengerus, de ominibus*, in *Graec. Thes. V, col.* 153.

mag? Nun, überall sind ja die Pforten der Zukunft«. Ebendaselbst (S. 100) sagt der König, ein Vorzeichen fühlend: »Ich hoffe nichts für mein Herz mehr; was, Arm, zuckst du vergeblich so?« Und Sakuntala selbst (S. 65), indem sie ihre Bewegung über eine schlimme Vorbedeutung verräth: »Weh, es zuckt mir das rechte Auge!« Bei uns gilt höchstens noch das Jucken des Rückens als Vorbedeutung von Schlägen, das Jucken des Halses als Vorbedeutung von Gehängtwerden, und der kleine Finger spielt die Rolle eines Anzeigers, wenn auch nur mit Herabstimmung des ursprünglichen Ernstes zu vertraulichem Scherz.

Damit aber auch hier das weitreichende Wort des Polonius zur Anwendung komme: »'s ist Wahnsinn, aber 's ist Methode drin«, widmete ein angeblicher aegyptischer *ἱερογραμματεὺς* Melampus dem Ptolemaeus Philadelphus ein Büchelchen: *περὶ παλμῶν μαντική*, und nach Suidas unter *Οἰώνισμα* schrieb darüber auch der Philosoph Posidonius, ungewiss ob der ältere aus Alexandrien, ein Schüler des Zeno, oder der jüngere aus Apamea, der Zeitgenosse und Lehrer Ciceros. Der erstgenannte Tractat ist bis auf uns gekommen; die letzte Ausgabe davon enthalten die *Scriptores physiognomoniae veteres, ex recensione Camilli Perusci et Frid. Sylburgi Graece et Lat. recensuit etc. Io. Geo. Frid. Franzius, Altenburgi* 1780, S. 451—500. Mehr schriftstellerische Behandlungen dieser Afterkunst weist das spätere Morgenland auf. Wie dieses zuvörderst alle Bastardgeburten einer grübelnden, der Nachtseite der Natur zugewandten Einbildungskraft legitimiert hat, so erscheint auch die Vorbedeutungslehre aus den Gliederzuckungen als ein Zweig des grossen Stammbaumes der Wissenschaften, wie ihn Taśköprizâde und Ḥâǵî Ḫalfah in ihren encyclopaedischen und bibliographischen Werken aufstellen. Bei dem letztern (ed. Flügel, I, p. 34) bildet jene Lehre einen Theil [247] der Physiognomik, علم الفراسة, im weitern Sinne.. Diese enthält folgende Specialwissenschaften: 1) die von den شامات und خيلان, den Muttermalen und Leberflecken[1]),

[1]) Darauf bezieht sich auch die Schrift des obengenannten Melampus *περὶ ἐλαιῶν τοῦ σώματος μαντική*, gewöhnlich als Anhang zu der *περὶ παλμῶν μαντική* herausgegeben; so in den *Scriptores physiognomoniae veteres* von Franz. Das Wort *ἐλαία*, Muttermal, hat sich im Neugriechischen unter der Form *ἐλιά* erhalten.

2) die von den اسارير, den Linien der Hände (*ἡ χειρομαντεία*), der Füsse und der Stirn, 3) die von den اكتاف, den Schulterblättern von Schafen und Ziegen, aus deren Linien und Figuren gewahrsagt wird, 4) die von der عيافة الاثر, der Kunst die verschiedenen Arten der Fusstapfen von Menschen und Thieren zu unterscheiden, 5) die von der قيافة البشر, der Kunst die nähere oder fernere geistige Verwandtschaft zweier Menschen aus der Bildung ihrer Körpertheile zu erkennen, 6) die von dem اهتداء بالبرارى والاقفار, der Auffindung des rechten Weges in Haiden und Wüsten, 7) die von der ريافة, der Kunst durch Zeichen auf der Erdoberfläche verborgene Wasseradern aufzufinden (*ἡ ὑδροσκοπική, ὑδροφαντική*), 8) die von dem استنباط, der Kunst auf dieselbe Weise Metalladern aufzufinden, 9) die von dem نزول الغيث, der Kunst das Eintreten und die Stärke des Regens invoraus zu bestimmen (*ἡ ὑετομαντεία*), 10) die von der عرافة, der Kunst aus der Gegenwart die Zukunft vorherzusagen, 11) die von dem اختلاج, der Kunst aus dem Gliederzucken zu prophezeien. In dem besondern Artikel über diese letzte sogenannte Wissenschaft, I, p. 193, führt Ḥâǵî Ḫalfah die Aeusserung Taśköprizâde's an, dieselbe sei zwar unzuverlässig wegen der Gründe auf welche sie ihre Folgerungen baue und wegen der Unklarheit ihrer Argumentationsweise selbst; jedoch lasse sich denken dass die unwillkürliche Bewegung eines Gliedes nach der durchgehenden Harmonie der obern und der untern Welt, des Makrokosmus und des Mikrokosmus, mit einer Bewegung des jenem Gliede entsprechenden Gestirnes in ursachlichem Zusammenhange stehe und so aus beiden zusammen ein astrologischer Schluss auf Künftiges gezogen werden könne. Auf derselben kabbalistischen Kosmologie beruht das von *Augustinus Niphus* beigebrachte System aegyptischer Astrologie, wonach der menschliche Körper [248] in zwölf Theile zerfällt von denen ein jeder unter einem der zwölf Zeichen des Thierkreises steht und die Bedeutung seines Zuckens von dem Stande des Mondes in diesem oder in einem andern Zeichen abhängt [1]). Taśköprizâde sagt ferner, er

---

[1]) *Aug. Niphus, de auguriis,* in *Graev. Thes. V, col.* 348 und 349.

habe mehrere kurzgefasste Abhandlungen über diese Wissenschaft gesehen, die aber dem Bedürfnisse wissenschaftlicher Erkenntniss nicht genügen. Indessen fehlt es auch hier nicht an Pseudepigraphen, geschmückt mit berühmten Namen des Morgen- und des Abendlandes; es giebt Tractate darüber angeblich von dem mythischen indischen Philosophen Tomtom[1]) und von Euklides, ferner darauf bezügliche Aussprüche von Ǵaʿfar Bin Muḥammed El Ṣâdiḳ und von Alexander dem Grossen. Auch erwähnt Ḥâǵi Ḫalfah unter Nr. 5945 einen Tractat darüber von Muḥammed Bin Ibrâhîm Bin Muḥammed Bin Hiśâm, der in den Gebetbüchern stehe[2]). Der Sinn dieses Zusatzes wird durch die Bemerkung aufgeklärt dass die längern und kürzern türkischen Tractate dieses Inhalts in unsern Handschriftensammlungen gewöhnlich einen Theil jener Collectaneenbücher bilden welche Suren des Korans und zauberkräftige Gebete mit allerhand anderem magischem Kram enthalten. Die Dresdener Königliche Bibliothek besitzt ein solches türkisches Werkchen in Nr. 142 der morgenländischen Handschriften, einem Collectaneenbuche in 4⁰, Bl. 39 v.—43 v., die Leipziger Stadtbibliothek ein kürzeres in Nr. 80 der arabischen, persischen und türkischen Handschriften (CXII des gedruckten Katalogs), ebenfalls einem Collectaneenbuche in 4⁰, Bl. 83 v.—84 v.; ein drittes besitze ich selbst in einem wirklichen Gebetbuche in 12⁰, auf 19 Seiten. So compliciert unsinnig der Inhalt, so einfach ist die Form aller: ähnlich wie in der Schrift des Melampus, wird jeder Körpertheil von dem Kopfe bis zu den Füssen mit der stehenden Formel اكر سكرسه (wenn zuckt) eingeführt und die Bedeutung seines Zuckens kurz angezeigt. Man bemerkt in diesen Angaben einen sehr geringen Aufwand von Geist und Einbildungskraft, dagegen viel Naivetät; die Dinge und Verhältnisse auf welche sie sich beziehen sind an Zahl beschränkt und gehen nur durch die öftere Erwähnung von Grösse und Fürstenwürde [249] über das Nächstliegende hinaus, wiewohl auch dieser ehrgeizige Aufblick unter einem Volke bei dem von jeher persönliches Verdienst oder die Laune des Alleinherrschers dem Niedrigsten die Aussicht auf die

[1]) *Herbelot, Bibl. orient.* unter *Thomthom Al Hendi.*

[2]) So ist das فى الادعية zu fassen, nicht »*de precationibus*«.

höchsten Ehrenstellen eröffnete nichts Auffallendes hat. Die Sprache endlich kann nicht volksthümlicher sein. So vereinigt sich Alles dahin dass diese Büchlein ihrer Entstehung wie ihrer Bestimmung nach ächt gemeintürkisch sind. Uebrigens glaube man nicht dass sie in den einzelnen Vorbedeutungen mit einander übereinstimmen; Willkür und Zufall haben hier frei gewaltet und, wie zur Zerstörung ihres eigenen Werkes, die ärgsten Widersprüche zusammengewürfelt.

Was die Wörter betrifft deren sich die drei vorderasiatischen Hauptsprachen für jenes Gliederzucken bedienen, so entspricht das arabische خلوج (act.) oder اختلاج (med.) ziemlich genau unserem Zucken, einem Frequentativum von Ziehen, indem خلج als Transitivum ziehen, ziehend hin und her bewegen bedeutet, dann auch vom Zucken und Winken mit den Augenbrauen und Augenlidern gebraucht wird. Ein stärkeres Wort dafür ist طار, eig. fliegen, hier von rascher pulsirender Bewegung, wie auch von starkem Herzklopfen. Das persische آلیزیدن drückt ein krampfartiges Zusammenfahren aus; stärkeres Zucken und Klopfen wird durch طپیدن bezeichnet, vom Naturlaute *tap*. Die Türken sagen dafür سکرمك, eigentlich springen (in der Wurzel mit *σκιρτᾶν* übereinstimmend), wie die Griechen und Lateiner *ἅλλεσθαι* und *salire*, *salissare*. Daher der Name jener türkischen Tractate: سکرنامه, Zuckungsbuch, wofür das Exemplar in meinem Privatbesitze das gleichbedeutende arabisch-persische Wort اختلاجنامه setzt. Von dem letzten gebe ich im Folgenden eine nichts verhüllende oder verschönernde Uebersetzung, welche das bisher Gesagte erläutern und bestätigen und zur Vergleichung mit andern gleichartigen Schriften dienen mag.

Das Zuckungsbuch.

Im Namen Gottes des Allerbarmers.

Lob sei Gott, dem Herrn der Weltbewohner, und es segne Gott unsern Herrn Muḥammed und die Seinigen allesammt.

Was nun weiter, so wisse dass dies das Buch von dem Gliederzucken ist. Wenn nämlich die Glieder des Menschen zucken, so [250] zeigt dies etwas an. Die Weisen von Persien und von Griechenland haben ihr Leben daran gesetzt über diese Schrift Versuche und Experimente

anzustellen. Auch Alexander der Zweigehörnte fand an dieser Schrift Wohlgefallen, trug sie stets in seinem Mantel und handelte danach. Selbst Hârûn el Rašîd — Gottes Erbarmen über ihn! — rühmte sich (des Besitzes) dieser Schrift. Da der Werth dieses Buches so gross ist, so haben wir dasselbe, um es gemeinnützig zu machen, aus der persischen in die türkische Sprache übersetzt.

Wisse dass, wenn die Glieder des Menschen zucken, dies nach jener Ueberlieferung Folgendes bedeutet:

1) Wenn ihm die Mitte des Kopfes zuckt, wird er Geld, Gut und Grösse erlangen und, sofern er dazu geeignet ist, König werden.
2) Wenn ihm der Umkreis des Kopfes zuckt, wird er von einer fremden Person Geld, Gut und Grösse erlangen.
3) Wenn ihm die rechte Seite des Kopfes zuckt, wird er über eine Menge Leute (Macht und) Grösse erlangen.
4) Wenn ihm die linke Seite des Kopfes zuckt, wird eine Geschäftsreise nach Wunsch ablaufen.
5) Wenn ihm die rechte Seite der Stirn zuckt, wird ihm von Seiten seines Sohnes Gutes widerfahren.
6) Wenn ihm die linke Seite der Stirn zuckt, wird er das was er begehrt erlangen.
7) Wenn ihm der Nacken zuckt, wird er in Betreff seines Vermögens einigen Kummer leiden.
8) Wenn ihm das rechte Ohr zuckt, wird er gut von sich reden hören.
9) Wenn ihm das linke Ohr zuckt, wird man Böses von ihm sprechen.
10) Wenn ihm das rechte Ohrläppchen zuckt, wird er Grösse und Fürstenwürde erlangen.
11) Wenn ihm das Loch im rechten Ohre zuckt, wird ihm von einem Freunde dann und wann Gutes widerfahren.
12) Wenn ihm die hintere Seite des rechten [1]) Ohrs zuckt, wird, wenn er mit jemand spricht, dieser Recht behalten.
13) Wenn ihm die hintere Seite des linken Ohrs zuckt, wird ein Freund Gutes von ihm sprechen.
14) Wenn ihm die rechte Braue zuckt, wird ihm von Seiten seines Sohnes Freudiges widerfahren.
15) Wenn ihm die linke Braue zuckt, wird er keinen Mangel mehr leiden und Reichthum erlangen.
16) Wenn ihm beide Brauen auf einmal zucken, wird er durch das Erscheinen eines Freundes erfreut werden.
17) Wenn ihm die rechte Braue und das rechte Auge zucken, wird er seinen Wunsch erlangen.
18) [**251**] Wenn ihm das Innere des rechten Auges zuckt, wird er Kummer leiden.

---

[1]) Nach der Handschrift: linken.

19) Wenn ihm das Innere des rechten Auges zuckt, wird er aus einer guten in eine schlechte Handlungsweise verfallen [1])
20) Wenn ihm das Innere des linken Auges zuckt, wird er durch Geld und Gut erfreut werden.
21) Wenn ihm der äussere Winkel des rechten Auges zuckt, wird er ebenfalls durch Geld und Gut erfreut werden.
22) Wenn ihm der äussere Winkel des linken Auges zuckt, wird er durch einen Knaben erfreut werden.
23) Wenn ihm das rechte obere Augenlid zuckt, wird ihm Freudiges widerfahren.
24) Wenn ihm das linke obere Augenlid zuckt, wird er mit jemand streiten und dieser zuletzt die Oberhand behalten.
25) Wenn ihm das rechte untere Augenlid zuckt, wird er über etwas traurig werden und weinen.
26) Wenn ihm das linke untere Augenlid zuckt, wird er Freude und Vergnügen geniessen.
27) Wenn ihm die obern Wimpern des rechten Auges zucken, wird er jemand sehen den er seit langem nicht gesehen hat.
28) Wenn ihm die untern Wimpern des rechten Auges zucken, wird er von Seiten eines Grossen erfreut werden.
29) Wenn ihm die obern Wimpern des linken Auges zucken, wird er erfreut werden.
30) Wenn ihm die untern Wimpern des linken Auges zucken, wird man Garstiges von ihm sprechen.
31) Wenn ihm der Umkreis des rechten Auges zuckt, wird er ein wenig krank werden.
32) Wenn ihm der Umkreis des linken Auges zuckt, wird er unerwartet durch etwas Angenehmes erfreut werden.
33) Wenn ihm der rechte Augapfel zuckt, wird er, wofern er krank ist, von dieser Krankheit befreit werden.
34) Wenn ihm der linke Augapfel zuckt, wird er durch üble Nachrede einige Zeit in den Mund der Leute kommen.
35) Wenn ihm der innere Winkel des rechten Auges nach der Nase hin zuckt, wird er erfreut werden.
36) Wenn ihm der innere Winkel des linken Auges nach der Nase hin zuckt, wird er ebenfalls erfreut werden.
37) Wenn ihm der innere Winkel des rechten Auges nach der Nase hin zuckt, wird er äusserst erfreut werden [2]).
38) Wenn ihm die ganze Nase zuckt, wird er Freude und Reichthum erlangen.
39) [**252**] Wenn ihm das Innere der Nase zuckt, wird er Grösse erlangen und sein Name erhöht werden.

---

[1]) So, gleichsam Variante der vorhergehenden Nummer.

[2]) So, gleichsam Variante von Nr. 35.

40) Wenn ihm die rechte Seite der Nase zuckt, wird er mit jemand Streit bekommen.
41) Wenn ihm die linke Seite der Nase zuckt, wird er einigen Kummer leiden, zuletzt aber erfreut werden.
42) Wenn ihm das rechte Nasenloch zuckt, wird er erfreut werden.
43) Wenn ihm das linke Nasenloch zuckt, wird er bekümmert werden.
44) Wenn ihm die rechte Wange zuckt, wird er von Krankheit befreit und erfreut werden.
45) Wenn ihm die linke Wange zuckt, wird er etwas thun wovon über ihn —[1]; Andere sagen, er werde es äusserst gut machen, aber andere Leute gegen sich erzürnen und Schmähreden zu hören bekommen.
46) Wenn ihm der linke Mundwinkel zuckt, wird er erfreut werden[2].
47) Wenn ihm die Unterlippe zuckt, wird er seinen Feind demüthigen und selbst unversehrt bleiben.
48) Wenn ihm die Oberlippe zuckt, wird ein Freund ihn erniedrigen.
49) Wenn ihm die Zunge zuckt, wird er mit jemand Streit bekommen.
50) Wenn ihm das Kinn zuckt, wird er mit einem Feinde Streit bekommen, aber nachher sein Freund werden.
51) Wenn ihm der Umkreis des Kinnes zuckt, wird ihm Jemand Gutes erzeigen.
52) Wenn ihm der Schlund zuckt, wird er Gutes zu essen bekommen; Andere sagen, er werde Essens wegen Sorgen bekommen.
53) Wenn ihm die rechte Seite des Halses zuckt, wird ihm viel zinsentragendes Geld und Gut zu Theil werden.
54) Wenn ihm die linke Seite des Halses zuckt, wird er Geld und Gut erlangen, aber nur mit Mühe und Noth.
55) Wenn ihm die hintere Seite des Halses zuckt, muss er Almosen geben und beten, Gott anrufen und anflehen dass er jenes Unglück[3] von ihm abwende.
56) Wenn ihm die rechte Schulter zuckt, wird er königliche Würde und Wohlleben erlangen.
57) Wenn ihm die linke Schulter zuckt, wird ihm etwas Erfreuliches verkündigt werden.
58) Wenn ihm beide Schultern zucken, wird er Zank und Schlägerei anfangen.
59) [**253**] Wenn ihm der rechte Arm zuckt, wird ihm Gutes und Erfreuliches widerfahren.

---

[1] Lücke in der Handschrift.

[2] Die Nummer über den rechten Mundwinkel fehlt.

[3] Wahrscheinlich das Unglück enthauptet zu werden, was durch das Zucken der hintern Seite des Halses ziemlich deutlich bezeichnet wird.

60) Wenn ihm der linke Arm zuckt, wird es ihm äusserst wohl gehen, er wird erfreut werden und Wohlstand und Macht erlangen.
61) Wenn ihm der linke Ellbogen zuckt, wird er Geld und Gut erlangen und sehr erfreut werden.
62) Wenn ihm der rechte Ellbogen zuckt, wird ein Feind auftreten und er viel Sorgen bekommen.
63) Wenn ihm der untere Theil des Vorderarmes zuckt, wird er über eine Menge Leute (Macht und) Grösse erlangen.
64) Wenn ihm der obere Theil des Vorderarmes zuckt, wird er seinen Feind gefangen nehmen und Freude erlangen.
65) Wenn ihm die rechte Hand zuckt, wird er viel Geld und Gut erlangen und erfreut werden.
66) Wenn ihm der rechte Handteller zuckt, wird er viel Gutes thun.
67) Wenn ihm der linke Handteller zuckt, wird er von einer Krankheit befreit werden.
68) Wenn ihm der Daumen der rechten Hand zuckt, wird er etwas Wünschenswerthes erlangen, aber es wird vergänglich sein.
69) Wenn ihm der Zeigefinger (der rechten Hand) zuckt, wird er durch eine schlimme Nachricht betrübt, dann aber wieder erfreut werden.
70) Wenn ihm der Mittelfinger (der rechten Hand) zuckt, wird er etwas thun, worüber er sich freuen wird.
71) Wenn ihm der vierte Finger (der rechten Hand) zuckt, wird er sich über etwas sehr freuen.
72) Wenn ihm der kleine Finger (der rechten) Hand zuckt, wird er nach vielem Kummer wieder erfreut werden.
73) Wenn ihm der Daumen der linken Hand zuckt, wird er sich mit einem Feinde besprechen und dieser dann sein Freund werden.
74) Wenn ihm der Zeigefinger (der linken Hand) zuckt, wird er mit jemand sprechen und sich streiten, aber seine Behauptung durchsetzen.
75) Wenn ihm der Mittelfinger (der linken Hand) zuckt, wird er etwas Gutes thun und sich darüber freuen.
76) Wenn ihm der vierte Finger (der linken Hand) zuckt, wird er etwas erlangen und von Seiten eines Freundes erfreut werden.
77) Wenn ihm der kleine Finger (der linken Hand) zuckt, wird er Geld und Gut erlangen.
78) Wenn ihm die rechte Achsel zuckt, wird er einige Sorge bekommen.
79) Wenn ihm die linke Achsel zuckt, wird er von einem Freunde erfreut werden.
80) Wenn ihm die rechte Seite der Brust zuckt, wird er sich über etwas freuen.
81) [254] Wenn ihm die linke Seite der Brust zuckt, wird er durch etwas sehr bekümmert werden.

82) Wenn ihm der ganze Rücken zuckt, wird ihm Bekümmerniss und Widerwärtigkeit zustossen.
83) Wenn ihm die rechte Seite des Rückens zuckt, wird ihm etwas für den Rücken Unangenehmes zustossen [1]).
84) Wenn ihm die Mitte des Rückens zuckt, wird er Grösse und Fürstenwürde erlangen und erfreut werden.
85) Wenn ihm die Lende zuckt, wird er viel Geld und Gut erlangen oder eine glückliche Reise machen.
86) Wenn ihm die untern Theile der Brust zucken, wird er beim ersten Schritte traurig werden.
87) Wenn ihm die rechte Seite des Bauches zuckt, wird er von einer schweren Krankheit befreit werden.
88) Wenn ihm die linke Seite des Bauches zuckt, wird er krank, aber bald wieder gesund werden.
89) Wenn ihm der Nabel zuckt, wird er Güter in Ueberfluss erlangen und reich werden.
90) Wenn ihm die linke Seite des Schambeines zuckt, wird er Gutes erlangen und erfreut werden [2]).
91) Wenn ihm das ganze Schambein zuckt, wird ihm (nur) ein Mädchen geboren, er aber doch dadurch erfreut werden.
92) Wenn ihm das männliche Glied zuckt, wird er Macht und Stärke erlangen und der die er liebt beiwohnen.
93) Wenn ihm beide Seiten der Testikeln zucken, wird er in Drangsal gerathen.
94) Wenn ihm die rechte Seite der Testikeln zuckt, wird er aus Drangsal erlöst und sein Herz erfreut werden.
95) Wenn ihm die linke Seite der Testikeln zuckt, wird er einigen Kummer leiden.
96) Wenn ihm der Hintere zuckt, wird er von einem Orte fortgehen oder sich an einem Orte niederlassen.
97) Wenn ihm die rechte Hinterbacke zuckt, wird er sich in des Glückes Bette (d. h. dem Glück in den Schooss) setzen.
98) Wenn ihm die linke Hinterbacke zuckt, wird er Freude und Vergnügen erlangen.
99) Wenn ihm die linke Hüfte zuckt, wird er viel Freude erlangen.
100) Wenn ihm die rechte Hüfte zuckt, wird er betrübt werden.
101) Wenn ihm das rechte Knie zuckt, wird er von einem Könige erfreut werden.
102) Wenn ihm das linke Knie zuckt, wird sein Freund sterben oder krank werden.
103) [**255**] Wenn ihm die rechte Wade zuckt, wird er für eine fremde Person von Gott Gutes erbitten.

[1]) Wahrscheinlich euphemistisch für: er wird Schläge auf den Rücken bekommen.

[2]) Die Nummer über die rechte Seite des Schambeines fehlt.

104) Wenn ihm die linke Wade zuckt, wird sein Auge (durch Freude) erhellt werden.
105) Wenn ihm der rechte Knöchel zuckt, wird er glücklich werden, Gott wird ihm beistehen und er eine Moschee bauen [1]).
106) Wenn ihm der linke Knöchel zuckt, wird seine Kasse knapp werden.
107) Wenn ihm das rechte Fussblatt zuckt, wird er von Seiten eines Grossen oder eines Freundes erfreut werden.
108) Wenn ihm das linke Fussblatt zuckt, wird er eine Reise machen, mit viel Geld und Gut zurückkommen und von Seiten einer Frau mit schönem Antlitz Gutes erfahren.
109) Wenn ihm die rechte Fusssohle zuckt, wird das was er wünscht in Erfüllung gehen.
110) Wenn ihm die linke Fusssohle zuckt, wird er eine Reise machen und das was er wünscht davon zurückbringen.
111) Wenn ihm die grosse Zehe des rechten Fusses zuckt, wird er einen Sclaven kaufen oder Geld und Gut aus unbekannter Quelle bekommen.
112) Wenn ihm die zweite Zehe des rechten Fusses zuckt, wird er Betrübniss leiden, die aber ein gutes Ende nehmen wird.
113) Wenn ihm die dritte Zehe des rechten Fusses zuckt, wird er Streit bekommen und Kummer leiden.
114) Wenn ihm die vierte Zehe des rechten Fusses zuckt, wird er Streit bekommen, aber sein Wohlstand wird zunehmen.
115) Wenn ihm die kleine Zehe des rechten Fusses zuckt, wird er alles was er nur immer wünscht erlangen.
116) Wenn ihm alle Zehen des rechten Fusses auf einmal zucken, wird er aus Widerwärtigkeiten erlöst werden.
117) Wenn ihm die grosse Zehe des linken Fusses zuckt, wird alles was er wünscht gelingen.
118) Wenn ihm die zweite Zehe des linken Fusses zuckt, wird er etwas thun das gute Folgen für ihn haben wird.
119) Wenn ihm die dritte Zehe des linken Fusses zuckt, wird er eine Sclavin kaufen und sich ihrer erfreuen.
120) Wenn ihm die vierte Zehe des linken Fusses zuckt, wird er krank werden oder das Gebet nicht recht verrichten.
121) Wenn ihm die kleine Zehe des linken Fusses zuckt, wird das was ihn bekümmert plötzlich vergehen.
122) Wenn ihm alle Zehen des linken Fusses auf einmal zucken, [256] wird er von einem Orte zum andern eine glückliche Reise machen.

---

[1]) Wahrscheinlich knüpft sich diese Vorbedeutung an die Homonymie des arabischen ألكعب, der Knöchel, mit ألكعبة, die Ka'bah, das heilige Haus in Mekkah.

123) Wenn ihm alle Glieder auf einmal zucken, wird er beten und Gutes thun, Gottes Lohn erlangen und ihm wohlgefällig und angenehm sein, so Gott will.

Aus einer Vergleichung mit der Schrift des Melampus geht hervor, dass diese mit unserem Zuckungsbuche ausser der allgemeinen Anordnung und einigen zufälligen Einzelheiten nichts gemein hat; besonders fehlen im Türkischen die besondern Beziehungen der Vorbedeutungen auf gewisse Altersstufen, persönliche Verhältnisse und Berufsarten.

XIII.[1]

Der allen semitischen Sprachen gemeinschaftliche Name des Wolfes, ذئب, זְאֵב, ܕܺܐܒ, *d̲iʿb*, *z'ēbh*, *dībh*, bedeutet nach sicherer Ableitung ursprünglich den *Vertriebenen*, *Gescheuchten*, *Flüchtling*. Zwar hält Bochart im Hierozoikon und nach ihm Gesenius im Thesaurus den Stamm זָאַב für gleichbedeutend mit זָהַב, צָהַב, wonach der Wolf eigentlich der *Goldfarbige*, *Rothgelbe*, *fulvus* wäre; aber gewiss mit Unrecht. Denn

[431] 1) ist die gewöhnliche Farbe des morgenländischen Wolfes von der des unsrigen keineswegs verschieden. Wie der Löwe, die Hyäne, das Kamel, das Pferd u. a. ist auch der Wolf bei den Arabern ein *θηρίον πολυώνυμον*. Die durch diese Benennungen bezeichneten hauptsächlichen Merkmale und Eigenschaften sind sein dünnbehaartes, oft räudiges und kahles Fell, sein schwankender, gleichsam hinkender Gang, seine Gewandtheit und Schnelligkeit, sein scheues, unstetes Wesen, sein Umherstreifen, besonders zur Nachtzeit, seine Raubsucht und Gefrässigkeit; aber in dieser ganzen Reihe adjectivischer Benennungen findet sich keine einzige die auf jenes angebliche Rothgelb hindeutete; im Gegentheil heisst der Wolf schlechthin ألأغبر, *al aǵbar*, *der Staubfarbige*, *Graue*, die Wölfin ألورقاء, *al warḳā*, *die Aschgraue*, und

---

[1]) Erschien zuerst in den Berichten über die Verhandlungen der Königlich Sächs. Gesellschaft der Wissenschaften, Erster Band, 1846 u. 1847, S. 430 u. 431, als Anhang zu einem Vortrage Prof. Jahn's über Lykoreus mit dem Nachweise der Grundbedeutung des Wolfes in den arischen Sprachen als des Flüchtigen und Verbannten.

demgemäss das erste Morgen*grauen* ذَنَبُ السِّرْحَانِ *danab al sirḥân, der Wolfschwanz.*

2) zeigt der vollständig entwickelte Verbalstamm ذأب weder in seinen ursprünglichen noch in seinen denominativen Bedeutungen, welche letztere alle von ذأب, Wolf, herkommen, die mindeste Spur einer Farbenbezeichnung. Das Wort ist zunächst verwandt mit ذبّ vertreiben, sich umhertreiben, ذهب fortgehen, vergehen, verschwinden, ذاب zergehen, schmelzen, und bedeutet im Allgemeinen *treiben* (Ḳâmûs ساق), dann besonders *vertreiben, fortjagen* (Ḳâmûs طرد) und *scheuchen* (Ḳâmûs خوّف). Dem davon gebildeten ذئب entspricht nach Form und Grundbedeutung genau ein anderer altarabischer Name des Wolfes: شُقْذ (nicht شَقْذ, wie bei Freytag) mit den Nebenformen شَقَذَان und شُقْذَان, von شَقَذَ, شَقِذَ, *davonlaufen,* (Ḳâmûs ذهب) und أَشْقَذَ, *vertreiben* (Ḳâmûs طرد).

XIV[1]).

Unsere mitteleuropäischen Sammlungen arabischer, persischer und türkischer Handschriften sind im Allgemeinen überreich an schulwissenschaftlichen und dichterischen Werken, arm hingegen an Erzeugnissen unbefangener Beobachtung, geschichtlicher Forschung und selbstständigen Denkens. Allerdings wurden diese geistigen Mächte im muhammedanischen Asien von scholastischer Gebundenheit einerseits und schwärmerisch-beschaulicher Ueberschwänglichkeit andererseits schon frühzeitig beschränkt, im Laufe der Zeit mehr und mehr zurückgedrängt und endlich fast ganz unterdrückt; aber keineswegs die Seltenheit von Werken jener Gattung, — es giebt deren im Gegentheil besonders in der älteren arabischen Literatur sehr viele und bedeutende, — sondern die Entstehungsweise unserer gewöhnlichen Handschriftensammlungen ist der Grund des angegebenen Missverhältnisses. Es zeigt sich dasselbe entweder gar nicht, oder nur in geringerem Grade da wo planmässige Ankäufe stattfanden, z. B. in der v. Diez'schen Sammlung auf der königlichen Bibliothek zu Berlin; stärker tritt es hervor wo der blinde Zufall waltete, am stärksten da wo die Plünderung türkischer Moscheen- und Schulbibliotheken in den Kriegen gegen den Reichsfeind die heimischen Manuscriptenschränke füllte, wie in der Dresdener Königlichen und der Leipziger Stadtbibliothek. Desto angenehmer wird man von einzelnen Ausnahmen überrascht. Eine solche ist in der Dresdener Bibliothek Nr. 71 der morgenländischen Handschriften, ein türkisches *Chatâï-nâme*, d. h. Buch

[1]) Erschien zuerst in den Berichten über die Verhandlungen der Königlich Sächs. Gesellschaft der Wissenschaften. Philol.-histor. Cl. 1851. S. 317—327.

über Nord-China, wie es in den Versen zu Ende der Vorrede kurz betitelt wird. Diese Benennung bezieht sich jedoch nur auf den für den Verfasser wichtigern oder näherliegenden Theil des von ihm behandelten Ländergebietes; in seiner ganzen Ausdehnung erscheint dieses zu Anfang der Vorrede als »*Chatâ, Chotan, Ćîn und Mâćîn*«, d. h. das ganze chinesische Reich. Chatâ oder Chatâï ist das nördliche Drittel des eigentlichen China zwischen der grossen Mauer und dem gelben Flusse, mit der Hauptstadt Peking, auch den Westeuropäern im Mittelalter als *Cataja* oder *Chataja* bekannt, während die Russen noch jetzt ganz China *Kitaï* nennen. Chotan, bei Marco Polo Cotan, ist an und für sich die südwestliche Grenzprovinz von [318] Ṭarfân oder der kleinen Bucharei, mit der Hauptstadt gleichen Namens, die neben Kâšġar und Jarḳand einer der Hauptstapelplätze des Handels zwischen China, Tibet, Indien und Persien war. Chatâ und Chotan in Verbindung aber bezeichnen Nord-China und die ganze chinesische Tatarei. Ćîn und Mâćîn begreifen das übrige China in engerem Sinne: Ćîn, dessen mittleren Theil zwischen dem gelben und dem blauen Flusse; Mâćîn, eigentlich Mâhâćîn, d. h. Gross-China, die südlichen Provinzen von dem blauen Flusse bis zum chinesischen Meere. — Ein anderes Exemplar unseres Buches auf der königlichen Bibliothek in Berlin (noch unbeziffert als ich es im J. 1836 verglich) führt die Originalaufschrift: *Chatâ we Chotan we Ćîn u Mâćîn Târîchi*, Chronik von Chatâ u. s. w. — sehr unpassend, denn gerade von Geschichte enthält das Buch nur wenig. Im Anfange der Vorrede wird es bezeichnet als »das Buch von den Staatsgrundgesetzen der Beherrscher des chinesischen Reiches« (*Bu kitâb Chatâ we Chotan we Ćîn u Mâćîn mulûkinin ḳânûn-nâmesidir*), und damit im Wesentlichen übereinstimmend, führt es Ḥâġî Chalfah, Bd. IV S. 501, unter dem Titel auf: *Ḳânûn-nâmeï Ćîn u Chatâ*, das Buch von den Staatsgrundgesetzen von China und Chatâ, und nach ihm Herbelot unter »Canun Nameh Tschin ve Khatha«. Was er dann weiter sagt: es sei ursprünglich von einem Kaufmann für den Sultan Selîm persisch geschrieben, nachher aber in das Türkische übersetzt worden, das berichtet auch Hezârfenn gleich zu Anfang des über China handelnden 8. Capitels seines Geschichtswerkes (*Tenḳîḥ ul-tewârîch*, Berl. Diez. Hdschr. 208, 4°, Bl. 228 *r.*, und

223, kl. Fol., Bl. 171 *v.*), wie er selbst bemerkt, nach Ḥâǵî Chalfah's *Ǵihân-numâ;* nur bezeichnet er jenen Sultan Selîm ausdrücklich als den zweiten dieses Namens (reg. 1566—1574). Demnach wäre die uns vorliegende türkische Uebersetzung bald nach dem Erscheinen des persischen Originals gemacht worden, da ihre Einleitung dem Lobe Gottes, des Propheten und seiner Gefährten das des Sultan Murâd III. (reg. 1575—1595), des Sohnes und Nachfolgers Selîm's II., anschliesst. Aber Hezârfenn's Behauptung dass unter jenem Selîm der zweite dieses Namens zu verstehen sei ist nach dem weiter unten anzuführenden chronologischen Datum offenbar falsch; angenommen das Buch sei wirklich für einen Sultan Selîm geschrieben, so kann dies nur Selîm I. (reg. 1512—1520) gewesen sein, und zwar bevor er zur Regierung gelangte. Als minder beglaubigte [**319**] Angabe über den Ursprung des Buches fügt Ḥâǵî Chalfah hinzu, nach Andern sei ʿAlî el-Ḳuśǵî, einer der Astronomen am Hofe des gelehrten Timuriden Uluġ-Beg in Samarḳand (gest. 1449), von diesem nach Nord-China gesendet worden und habe seine dort gemachten Beobachtungen in gegenwärtiger Schrift niedergelegt. Auf eine solche abweichende Meinung deutet auch Hezârfenn hin, indem er das Buch nur »mit überwiegender Wahrscheinlichkeit« (*ġâliban*) von einem Kaufmann geschrieben sein lässt. Beide übrigens, Ḥâǵî Chalfah im Ǵihân-numâ und Hezârfenn in der genannten allgemeinen Geschichte, führen dasselbe mehrmals an und entlehnen ganze Stellen daraus, wiewohl sie die darin gegebene Eintheilung von Chataï und China als einem Gesammtreich in zwölf Regierungsbezirke verwerfen und in diesem Punkte neuern europäischen Gewährsmännern folgen. — Genauere Kenner der chinesischen Geschichte mögen dann, wenn das Buch übersetzt sein wird, die Periode auf welche die darin zusammengestellten Notizen zurückweisen aus ihm selbst näher zu bestimmen suchen; denn bei aller Stetigkeit des chinesischen Staats- und Gesellschaftslebens werden sich voraussichtlich doch manche Züge in ihm entdecken lassen die einen sichern Rückschluss jener Art erlauben. Ich fühle mich durchaus nicht berufen den Fachkennern hierin vorzugreifen; jedoch hat sich mir bei wiederholter vergleichender Betrachtung mancher Einzelheiten die Vermuthung aufgedrängt dass die Zeit der Mongolen-Herrschaft (1279—1368),

aus welcher auch Marco Polo's und Ibn-Baṭûṭahs chinesische Reiseberichte herrühren, durch den damals sehr lebhaften Verkehr zwischen West- und Ostasien den Stoff des Buches geliefert, der unbekannte Verfasser am Ende des 15. Jahrhunderts aber nur ältere Vorlagen geordnet und verarbeitet habe. Denn über dieses sein eigenes Zeitalter und sogar über das Jahr in welchem er das Buch geschrieben giebt er uns unzweifelhafte Auskunft in einer Stelle des vierten Capitels wo es heisst: »und jetzt, im J. d. H. 900 [Chr. 1494—5], geniessen die Moslemen in China einer vollkommenen Ruhe unter dem regierenden Kaiser Kin-Tai, dem Sohne des Kaisers Ćin-Châr« — von welchem letztern er vorher erzählt hat dass er im J. d. H. 854 (Chr. 1450—1) von einem Steppenfürsten geschlagen und gefangen genommen worden sei.

Abgesehen von der schon erwähnten Einleitung, in welcher [320] nach herkömmlicher Weise alle Blumen und Blümchen asiatischer Rhetorik verschwendet sind, ist das Buch in einem Style geschrieben dessen Schlichtheit, wenn auch hier und da durch eingestreute Verse unterbrochen, dafür zu bürgen scheint dass es dem Verfasser wirklich um Belehrung durch Darstellung von Thatsächlichem zu thun war. Ausserdem aber deuten mehrere Wendungen und bestimmte Aeusserungen darauf hin dass er mit diesem didaktischen den ethisch-politischen Zweck verband in der festen Gliederung des chinesischen Staates, in der gesetzlichen Ordnung seiner Verwaltung und in der Zweckmässigkeit mancher seiner Einrichtungen dem osmanischen Reiche einen Spiegel vorzuhalten.

Die Vorrede beginnt folgendermassen: »Dies ist das Buch von den Staatsgrundgesetzen der Beherrscher des chinesischen Reiches, aus dem Persischen in das Türkische übersetzt. Die in ihm dargestellten Gesetze und Einrichtungen dürfen von dem chinesischen Kaiser, obgleich seiner Soldaten so viele sind als Sterne am Himmel, in keiner Weise geändert oder gefälscht werden; falls er einen Versuch dieser Art macht, wird er kraft der Verfassung entthront, einer der Prinzen von Geblüt der fähig und würdig ist zu regieren an seine Stelle gesetzt, und Alle, Vornehme und Geringe, unterwerfen sich dessen Befehlen. Demnach müssen diejenigen welche in jenem Reiche die höchste

Stelle einnehmen von den Gesetzen und Einrichtungen desselben die genauste Kenntniss besitzen. Da man ferner Ursache hat gegen die Söhne und Nachkommen eines entthronten Fürsten misstrauisch zu sein und diese leicht auf verbrecherische Anschläge verfallen, um an den obersten Staatsbeamten und den Grossen des Reiches, die sich auf irgend eine Weise an jener Thronentsetzung betheiligt haben, Rache zu nehmen, so lässt man keinen von ihnen jemals zur Regierung gelangen, sondern verwahrt sie mit allen ihren männlichen und weiblichen Familiengliedern, Dienern und Anhängern in einem festen Schlosse, lässt sie von sicheren, besonders dazu auserlesenen Leuten bewachen, gestattet niemandem von aussen mit ihnen zu verkehren, liefert ihnen aber übrigens in vorgeschriebenem Masse alles zum Leben Nöthige«.

Nachdem der Verfasser seine Leser auf diese Weise von der Unveränderlichkeit der ihnen weiterhin vorzuführenden Staats- und Gesellschaftsformen versichert hat, giebt er einen Ueberblick [321] über die Lage, Ausdehnung und klimatische Beschaffenheit des chinesischen Reichs, dessen Hauptstadt er Chân-bâliġ nennt. Dieses mongolische Wort, das Cambalu Marco Polo's, bedeutet Fürstenstadt und war der Name Peking's unter der Herrschaft der mongolischen Kaiser aus Ćingizchân's Geschlecht. Hierauf folgt ein ziemlich ausführlicher Abriss des Inhaltes der zwanzig Kapitel des Buches. Ich führe ihn auf den kürzesten Ausdruck zurück: 1) Grenzen des Landes und ihre Befestigung, gewöhnliche und Kunststrassen. 2) Religionen und Culte. 3) Bau, Einrichtung und Bevölkerung der Städte und festen Plätze, Civilverwaltung, Postwesen und Aufnahme der Fremden. 4) Heerwesen. 5) Schatzkammern und Magazine. 6) Kaiserlicher Hof. 7) Staatsgefängnisse. 8) Oeffentliche Feste. 9) Eintheilung des Reiches in Regierungsbezirke. 10) Feld und Gartenbau. 11) Trink- und Buhlhäuser, ihr Besuch und seine Folgen, Obliegenheit der öffentlichen Dirnen bei anhaltender Dürre Regen vom Himmel zu erflehen und ihr Verfahren dabei. 12) Wissenschaften, Künste, Handwerke, Spiele und Vergnügungen. 13) Ursprung der chinesischen Staats- und Gesellschaftsverfassung. 14) Akademien, höhere und niedere Schulen. 15) Verbindungen mit den westlichen Ländern und Eindringen des Islam in China.

16) Verbindungen mit den westlichen Steppenvölkern, den Tibetanern und den Indiern. 17) Landescultur und Anstalten gegen Hungersnoth und Feuersbrünste, Steinkohlen, Mühlen; Tempel, Wallfahrten, Ascese und höhere religiöse Erleuchtung. 18) Münzwesen, Papiergeld, Feuerwerkskunst. 19) Aufrechterhaltung der Gesetze und Bestrafung der Schuldigen durch wechselseitige Ueberwachung. 20) Gemälde und Gemäldesammlungen, öffentliche Gastmäler und Belustigungen in der Hauptstadt, Kleiderluxus, Grösse und Pracht der Grabmäler. Zeitrechnung, Perioden der chinesischen Geschichte, allmähliche Bevölkerung und Cultur des Landes, Kriege mit den westlichen Steppenvölkern, Bestätigung der hohen Meinung der Chinesen von der Trefflichkeit ihrer Gesetze und Einrichtungen.

Es würde zu weit führen wenn ich einen nur annäherungsweise befriedigenden Auszug jedes einzelnen Capitels geben wollte, und fast unmöglich würde es sein die ganze, oft sehr bunte Mannichfaltigkeit der behandelten Gegenstände in der nöthigen Kürze, ohne zu verwirren und zu ermüden, vor dem Geiste der Leser vorüberzuführen. Ich halte es [322] daher für rathsamer als Probe von Inhalt und Form unsers Chatâï-nâme die vollständige und möglichst treue, nur gegen das Ende hin etwas abgekürzte Uebersetzung des vierten Capitels über das Heerwesen zu geben. Einen Stein des Anstosses bilden hierbei die ziemlich zahlreichen chinesischen Wörter, die der Verfasser natürlich durch arabische Buchstaben ausgedrückt hat. Nun ist aber gerade das arabisch-türkische Alphabet zur Darstellung des Lautes fremder Wörter sehr ungeeignet; es fehlen überdies grösstentheils die Vokalzeichen, und obgleich beide Handschriften diese Wörter fast durchaus übereinstimmend geben, so haben sich doch hier gewiss manche Verderbnisse eingeschlichen. Selber des Chinesischen unkundig, bitte ich daher für diese Fremdlinge um Nachsicht.

VIERTES HAUPTSTÜCK.

Ueber die zu Hut und Wacht in den Städten liegenden Truppen.

Die Heeresleute sind alle von Kopf zu Fuss in Eisen gehüllt und mit Kanonen, Musketen und den übrigen Waffen und Kriegswerkzeugen wohl versehen und ausgerüstet. Jeden Monat bekommen sie Mann für Mann zwei Metzen ausgehülsten Reis, ebensoviel Weizen und zwanzig Drachmen Silber. Ihre Pferde stehen auf Märkten und andern öffentlichen Plätzen angekoppelt, und das Futter für dieselben wird ihnen von der Regierung geliefert. Wenn ein Kriegsmann sein Pferd umkommen oder verloren gehen lässt, so erhält er von der Regierung erst dann ein anderes wenn er vorher zur Strafe hundert Stockschläge bekommen hat. Ueberall in China, die Hauptstadt Chân-bâliġ ausgenommen, werden diese Heeresleute auf folgende Weise geübt. Jeden Morgen rücken alle dienstthuenden Truppen, von Kopf zu Fuss in Eisen und Stahl gehüllt und mit allen Kriegswerkzeugen wohl versehen, mit ihren Offizieren auf einen zum Kriegsspiel bestimmten freien Platz. Da stellen sie sich einander gegenüber in Schlachtordnung auf, reiten wie zwei feindliche Abtheilungen mit lautem Kriegsgeschrei auf einander los und schwenken ihre Waffen; noch mehr: sie greifen einander ernstlich an, werfen einander von den Pferden und machen Gefangene, hüten sich jedoch ihre Gegner zu tödten. Diejenigen welche sich dabei als gute Reiter und wackere Kriegsleute [**323**] auszeichnen werden dafür durch Beförderung zu höheren Graden belohnt. Wenn der Kampf beendigt ist, setzt man die Gefangenen wieder in Freiheit. Bei diesen Zusammenstössen fürchtet niemand Schläge und Wunden oder beklagt sich darüber. Man kann aber auch für gewiss annehmen dass es in der ganzen Welt keine so gewandte, in der Führung der Waffen geübte und wackere Kriegsleute giebt wie die von Chatâï. Sie betrachten diese Gefechte nur als ein Spiel und wiederholen sie alle Tage in derselben Weise. Selbst diejenigen welche dabei verwundet werden warten nur bis sie geheilt sind, um von neuem daran Theil zu nehmen.

Das ganze Heer ist in 70 Regimenter getheilt, von denen ein jedes für sich die eben beschriebenen Uebungen vornimmt. Da-

durch haben sie in der Ausführung aller militärischen Handgriffe und Bewegungen eine solche Vollkommenheit erlangt dass in einer Stunde 50,000 Mann, vollkommen bewaffnet und gerüstet, marschfertig sein können. Zu dieser Kriegstüchtigkeit trägt noch besonders der Umstand bei dass die Truppen jeden Tag, nachdem sie, von dem Uebungsplatze in die Quartiere zurückgekehrt, ihre Waffen abgelegt und ihre Pferde angekoppelt haben, sich in Galakleidern zu Fuss vor die Quartiere ihrer Offiziere begeben und da ohne Unterbrechung Tag und Nacht die ihnen angewiesenen Dienste verrichten, wobei keiner das ihm Aufgetragene auch nur einen Augenblick verschieben darf. Kurz, so viel wir wissen, giebt es kein Volk welches, sei es in der Aufrechterhaltung seiner politischen Gesetze und Einrichtungen, sei es in der Kriegszucht und Kriegskunst, den Bewohnern von Chatâï gleich käme. Wenn die Moslemen (ohne im Uebrigen eine Vergleichung anstellen zu wollen) in der Beobachtung ihres göttlichen Gesetzes dieselbe Sorgfalt bewiesen, so wären sie mit Gottes Hülfe schon längst alle zu Heiligen geworden.

Vers.

> Der Staatsbürger Wohl zu fördern und das Heer gut zu führen ist kein Geschäft das sich wie zum Spiele und aus dem Stegreif abmachen liesse.

In Chân-Bâliġ versammelt sich jeden Morgen der Kriegsrath bei dem Kaiser und berathschlagt über die vorliegenden Angelegenheiten. Kein Mitglied darf ohne gültige Entschuldigung auch nur ein einziges Mal ausbleiben.

[**324**] Es giebt in dem ganzen chinesischen Reiche keine bedeutendere Stadt oder Festung die nicht nach Verhältniss ihrer Grösse eine Besatzung von mindestens 5000, höherauf 10,000, 20,000, 30,000, 40,000, höchstens 50,000 Mann hätte, welche auf Befehl in einer Stunde, vollkommen beritten, bewaffnet und gerüstet, marschfertig sein könnten. Es ist bei ihnen durchaus nicht üblich diese Truppen bloss zum Prunk, zum Vergnügen oder zu Jagdpartien ausrücken zu lassen. — Was die Feldzeichen und die damit zusammenhängenden Abtheilungen anlangt, so hat jede Rotte von 10 Mann 1 Rossschweif und 1 Zelt; 30 Mann haben 3 Rossschweife, 3 Zelte und 1 Fahne, der Anführer jedes Bataillons von 1000 Mann hat 1 rothen Rossschweif, 2 Pauken,

2 Hoboen, 2 Trompeten und 2 Cymbeln. Da nun das ganze Heer so eingetheilt ist, so haben 50,000 Mann 5000 Rossschweife, 2000 (*sic*) Fahnen, 100 Pauken, 100 Hoboen, 100 Trompeten und 100 Cymbeln, 50 rothe Rossschweife, ausserdem eine grosse gelbe Fahne, 5000 Zelte und 50,000 Musketen, da jeder Reiter eine hat. Solcher Abtheilungen zu je 50,000 Mann, von denen wir eine soeben beschrieben haben, enthält das chinesische Heer 12, ungerechnet der dabei angestellten Dienstleute, welche ihren Sold und ihre Verpflegung besonders aus dem Schatze des Kaisers beziehen.

Die militärischen Grade sind folgende: 10 Mann werden von einem *Śi-ġin*, 100 M. von einem *Bai-chu*, 1000 M. von einem *San-ġu*, 10,000 M. von einem *Ǵu-chu*, 20,000 M. von einem *Jân-samzan*, 30,000 M. von einem *Sam-zan*, 40,000 M. von einem *Jân-dun-bun*, 50,000 Mann von einem *Dun-bun* befehligt. Im Kriege aber stehen an der Spitze von 50,000 Mann für das Commando und für die Geschäftsführung drei oberste Beamte, von denen der erste *Tai-kan*, der zweite *Du-tang* und der dritte *Dun-bun* genannt wird. Der *Tai-kan* ist ein aus dem kaiserlichen Schlosse hervorgegangener Verschnittener, welcher den Rang eines Prinzen von Geblüt hat und der Heeres-Commissar des Kaisers selbst ist. Er führt den Befehl über alle Städte und festen Plätze. Der *Du-tang* ist ein Grosswürdenträger des kaiserlichen Rathes; er leitet das ganze Verwaltungs- und Verpflegungs-, Kassen- und Rechnungswesen, wird streng überwacht und muss ebenfalls ein Verschnittener ohne Frau und Kinder sein. Ihm zur Seite steht noch ein anderer Grosswürdenträger, ebenfalls Eunuch, der alle Amtshandlungen des erstern [325] überwacht, übrigens aber nichts zu befehlen, sondern nur durch seine Beaufsichtigung die Verschwendung oder schlechte Anwendung der kaiserlichen Gelder zu verhüten hat. Sowohl der *Tai-kan* als der *Du-tang* und sein Controleur sind von niederem Herkommen. Um zu so hohen Ehrenposten zu gelangen, entmannen sie sich selbst und widmen sich dann desto eifriger dem Dienste des Kaisers. Der *Du-tang* muss in mehreren Wissenschaften, namentlich in der Rechenkunst, wohl bewandert sein. Da weder der *Tai-kan* noch der *Du-tang* noch der ihm zur Seite gestellte Beamte Familie hinterlassen, so fliesst ihr Vermögen nach ihrem

Tode in den kaiserlichen Schatz. Der *Dun-bun* ist das militärische Oberhaupt der 50,000 Mann, über welche er eine unbeschränkte Macht ausübt. Er darf Familienvater sein, und wenn er stirbt, so erhalten seine Söhne ihrem Range angemessene Stellen. Um es kurz zusammenzufassen: das chinesische Heer hat 12 Abtheilungen von je 50,000 Mann und jede derselben hat drei oberste Beamte: der erste, *Tai-kan*, führt den Befehl über die betreffenden Städte und festen Plätze, der zweite, *Du-tang*, leitet das Kassen- und Rechnungswesen, der dritte, *Dun-bun*, commandiert die Truppen, führt sie im Kriege an und verleiht Beförderungen und Auszeichnungen nach Verhältniss der Tapferkeit. die ein Jeder gezeigt hat.

Das chinesische Heer kommt selten in den Fall gegen einen Feind zu Felde zu ziehen, aber es bleibt deswegen nicht müssig. Nach dem Grundsatze die Soldaten auf irgend eine nützliche Weise zu beschäftigen lässt man sie entweder Städte und Festungen bauen, oder Strassensäulen errichten; giebt es eben nichts der Art zu thun, so müssen sie Stadt- und Festungsgräben anlegen; denn, sagt man, ist das Heer unbeschäftigt, so folgt daraus nichts als Unordnung.

Wenn das Heer zur Abzählung und Musterung sich im Felde lagert, ziehen die Soldaten in kurzer Zeit ringsherum einen oder zwei Gräben und schlagen ausserhalb derselben eine Wagenburg auf. Das Heer führt einen grossen Lagertross und viel Geschütz mit sich. Letzteres wird vor den Soldaten aufgestellt, wenn sie, ihre Musketen in der Hand, zum Empfange des Heeresobersten der die Musterung abhalten soll bereit stehen. Sobald derselbe ankommt, werden die Stücke gelöst, und dann schiessen sechs- bis siebenhunderttausend Mann auf einmal ihre Musketen ab.

[**326**] So gross und furchtbar aber auch das chinesische Heer ist, so könnten doch die Moslemen es auf folgende Weise überwältigen. Man müsste es mit Benutzung eines günstigen Zeitpunktes überfallen, wenn es sich lagert oder aufbricht und die Wagenburg noch nicht gebildet oder eben aufgelöst ist. Ohne ihnen nun Zeit zu lassen sich dahinter zu verschanzen, müsste man sie unverweilt mit aller Macht und vollem Ungestüm angreifen, wie einst der Kalmükenfürst Isen Tiśi, der, nachdem er mit einem Heere von 60,000 Mann die Wüste Ḳipćaḳ, das Land

der Oġuzen und die Mongolei unterworfen hatte, im J. d. H. 854 (1450—1) den chinesischen Kaiser Ćin-Chây angriff, ihn auf die eben angegebene Weise besiegte, zum Gefangenen machte und mit sich nach der Stadt Ḳara-Ḳorum in die Kalmükensteppe führte. Den dort ansässigen Kaufleuten liess er sagen: Ihr seid Stadtbewohner und kennt besser als wir die Bedürfnisse von eures Gleichen; sorgt also dafür dass dem Kaiser nichts fehle! Dies geschah: die Kaufleute erzeigten dem Kaiser alle mögliche Ehre, schlugen für ihn einen Thronsitz auf, versorgten seine Garderobe mit prächtigen Kleidern und besetzten seine Tafel alle Tage mit den ausgesuchtesten Gerichten. Einige Zeit nachher gab der Sieger dem Kaiser seine Tochter zur Frau, meldete dies den Grosswürdenträgern von China und befahl ihnen seinen nunmehrigen Schwiegersohn auf den Thron zurückzuführen. Sie aber weigerten sich dessen, weil der besiegte Kaiser unter einem ungünstigen Gestirne geboren und der Thron nun mit einem glücklicheren Herrscher besetzt sei. Diese Antwort erzürnte den Kalmükenfürsten und er liess den Chinesen sagen: Seid auf eurer Hut! So Gott will, statte ich euch einen Besuch ab, und ihr sollt dann sehen wie ich's euch vergelten werde! Diese Drohung jagte dem chinesischen Hofe, zumal bei der frischen Erinnerung an den Ausgang des letzten Krieges, grosse Furcht ein. Nach gemeinschaftlichem Beschlusse nahmen die Grossen des Reichs den von ihnen neugewählten Kaiser durch eine List in seinem eigenen Palaste gefangen und setzten seinen Vorgänger wieder auf den Thron. Unter der Regierung dieses Fürsten wurden die Moslemen sehr begünstigt, und jetzt, im J. d. H. 900 (1494—5), unter der Regierung seines Sohnes Kin-Tai, geniessen sie vollkommene Ruhe. Nach jenem Kriege zieht der Kaiser nicht mehr persönlich in den Krieg, sondern schickt sein Heer unter dessen gewöhnlichen Anführern [327] dahin wo es nöthig ist. Von Natur sind die Chinesen durchaus nicht kriegerisch; von einem Feinde bedrängt, erkaufen sie lieber den Frieden. Ohne dringende Nothwendigkeit mögen sie mit niemand Krieg führen und leben gern mit aller Welt in Frieden. — Wenn ein Heerführer abgesetzt wird, bleiben nur etwa vier oder fünf ihm persönlich ergebene Diener bei ihm; sein übriges ihm vom Kaiser gegebenes Gefolge zieht sich von ihm zurück. Da jedermann,

unmittelbar oder mittelbar, das Brod des Kaisers isst, so finden auch die Fürsten und Statthalter keine Helfershelfer zu ehrgeizigen Unternehmungen. Diese Abhängigkeit ist daher eine sehr heilsame Einrichtung durch welche die Unterthanen verhindert werden sich gegen den Kaiser zu empören und sich seiner Oberherrschaft zu entziehen[1]).

---

[1]) Nach dem Erscheinen des obigen Aufsatzes machte mich der Sinolog Professor Neumann darauf aufmerksam dass bereits Matthias Norberg in Selecta Opuscula academica, ed. Johannes Norrmann, Pars secunda, Londoni Gothorum 1818, unter der Ueberschrift de Regno Chataja, S. 71—144, in 5 Abschnitten: de Metropoli Kambalu, de magnificentia imperiali, de re sacra et litteraria, de re judiciaria, de re militari, mit Marco Polo's und Anderer Berichten vermischte Auszüge aus diesem *Ḳânûn-nâme* gegeben hat. Ueber Quellen und Entstehungszeit desselben bringt Norberg S. 72—74 Näheres, in der Hauptsache mit meinen Annahmen Uebereinstimmendes bei. Wie schwankend die Punctation und Vocalisation chinesischer Wörter in den verschiedenen Handschriften ist, zeigen die Lesarten bei Norberg S. 140 u. 141, verglichen mit denen oben S. 222 u. 223: Schihan st. *Śiǵin*, (dem *Bai-chu* und *San-ǵu* entsprechende Wörter fehlen bei N.), Huhu st. *Ǵu-chu*, Ban Semzen st. *Jân-sam-zan*, Semzen st. *Sam-zan*, Ban Demin st. *Jân-dun-bun*, Demin st. *Dun-bun*, Tajken st. *Tai-kan*, Dutank st. *Du-tang*. Das zu Grunde liegende Consonantengerippe ist durchaus dasselbe, die Verschiedenheiten sind nur durch andere diakritische Punkte und Vocale, beziehungsweise andere Aussprache derselben bewirkt.

XVa.[1]

Nicht lange her ist es, als noch halb Europa Erhebung über die Prosa des Alltagslebens und den Jammer der Wirklichkeit in einer Dichtungsgattung suchte welche jetzt, zum Schatten ihrer einstigen Herrlichkeit herabgesunken, nur noch an einigen literarischen Fabrikorten betriebsmässig fortgesetzt wird und, wenigstens bei uns, so ziemlich auf den Bereich des Büchertrödels, der Leihbibliotheken und des Lesepöbels beschränkt ist. Ich meine den *Ritterroman.* Er ging unter wie alles dieser Art, weil ihm der Geist verloren gegangen und nur das Phlegma geblieben war, weil er durch Mangel an Erfindung, hohles Pathos, gespreizte Unnatur, fratzenhafte Abenteuerlichkeit, wüsten Spuk und Graus, marionettenartiges Zugwerk und mechanisches Durcheinanderwürfeln stehender Personen, Scenen und Motive das geworden war was nach Voltaire die einzige schlechte Literaturgattung ist: langweilig. Doch er starb nicht unrühmlich. Zwar hatte ihm schon Cervantes den eigentlichen Todesstoss versetzt, aber es war doch im Ganzen so viel poetische Lebenskraft in diesem stofferfüllten Repraesentanten des Mittelalters, dass er, wie es einem freislichen Kämpen geziemte, erst nach verzweifeltem Widerstande und langem Todeskampfe unter einer ihm völlig fremd gewordenen Welt den letzten Seufzer aushauchte. — Von Gestorbenen soll man nichts als Gutes sagen. Die Erfüllung dieser Pietaetspflicht wird leicht, wenn der Hingeschiedene ein so langes, schönes und thatenreiches Leben geführt hat wie der von welchem ich hier spreche.

Der Ritterroman ist, wenn wir auf seinen Ursprung zurück-

[1]) Erschien zuerst in den Berichten über die Verhandlungen der Königlich Sächs. Gesellschaft der Wissenschaften. Zweiter Bd. aus d. J. 1848. S. 35—41.

blicken, ein Erzeugniss des muhammedanischen Morgenlandes, mit Einschluss Nordafrika's und Spaniens, in so weit dieses den [36] Arabern unterworfen war. Seine Wurzel ist die angeborne, durch den Islam religiös erfüllte und begeisterte Ritterlichkeit des arabischen Volkes. Von dorther ging seine allgemeine Form und eine gewisse Anzahl wesentlicher Bestandtheile seines Inhaltes in das christliche Abendland über. Die Helden der occidentalischen Romane kehrten ihr Schwert nun freilich gegen ihre eigenen Väter und Urbilder, die ungläubigen Muhammedaner, aber weder dieser feindliche Gegensatz noch der später im Abendlande hinzukommende Hauch schwärmerischer Romantik und zarter Galanterie konnte die Spuren jener Abstammung je ganz verwischen, und gerade nach dem Untergange des leibhaftigen Ritterthums, beim hereinbrechenden Verfalle des Ritterromans, trat die ursprüngliche Familienähnlichkeit durch immer grössere Ungeschichtlichkeit, Einförmigkeit, massive Handgreiflichkeit und Ueberladung in Erfindung, Anlage und Ausführung stärker wieder hervor. Auch der Schauer- und Schreckensapparat des abendländischen Ritterromans, grossentheils dem Geister-, Zauber- und Hexenwesen des Mittelalters entnommen, ist keine ihm eigenthümliche Zuthat; die Einbildungskraft des Morgenlandes waltete in diesen Regionen von jeher als unbeschränkte, schöpferische Gebieterin und benutzte die von dorther gezogenen Stoffe verschwenderisch zur Ausschmückung ihrer Heroendichtung älterer und neuerer Zeit.

Aber der Orient ist seinen Rittern treuer geblieben als der Occident den seinigen. Wie sich dort überhaupt nichts so schnell abnutzt wie bei uns, im Lande ewigen Wechsels und rastlosen Fortschrittes, so leben auch die edeln Paladine, die gewaltigen Recken der vor- und nachmuhammedanischen Sagenkreise in unvergänglicher Würde und Schönheit fort; sie sind für alle Zeiten feststehende Ideale zu denen der Morgenländer mit gläubiger, hingebender Bewunderung aufblickt, und ihre *Sijar* (Lebensbeschreibungen) und *Ġazawât* (Feldzüge) unerschöpfliche Quellen geistigen Genusses, wäre es auch nur, wie allerdings für die Meisten, durch den Mund der öffentlichen Erzähler in den Kaffeehäusern [1]),

[1]) Lane, An Account of the Manners and Customs of the modern Egyptians. II, S. 114 flg.

deren Name schon, *Meddâḥ*, d. h. Lobpreiser, Enkomiast, errathen lässt dass ihre Vorträge, unbekümmert um Geschichte und Kritik, nur darauf berechnet sind ihre Helden phantastisch zu verherrlichen.

[**37**] Sehen wir für jetzt von denjenigen Helden- und Ritterromanen ab, welche sich einerseits an die althebräische und persisch-griechische Sagengeschichte, an Salomo, die Pîśdâdier, Kejânier und Alexander den Grossen, andererseits an die weltgeschichtlichen Kämpfe mit dem christlichen Abendlande während der Kreuzzüge anschliessen, so bleiben hauptsächlich zwei Sagenkreise übrig: der heidnisch altarabische und der muhammedanisch neuarabische. Beide sind von den Arabern selbst, soweit wir die hier einschlagende Literatur überschauen, fast mit gleicher Liebe behandelt worden, wogegen Perser und Türken, denen die Idealisierung des altarabischen Heidenthums weit ferner lag, sich mit entschiedener und beinahe ausschliesslicher Vorliebe dem zweiten zugewendet haben. Bei den Türken treten besonders drei zu diesem Kreise gehörende Helden hervor: *Ḥamzah*, der Oheim des Propheten, einer der ersten Blutzeugen des Islam, gefallen im zweiten Jahre der Hiǵrah im Treffen bei Bedr; *Abû Muslim ʿAbdurraḥmân*, Statthalter von Chorasan unter den letzten Omeijaden und Hauptbegründer des ʿabbâsidischen Herrscherhauses in der Mitte des achten Jahrhunderts; endlich *Seijid* oder *Sîdî Baṭṭâl*, mit seinem eigentlichen Namen angeblich Ǵaʿfar bin Ḥusein, aus dem Geschlechte der ʿAlîden. Der umfangreiche Roman zu welchem die morgenländische Phantasie das geschichtlich sehr magere Leben Ḥamzah's angeschwellt hat, das Ḥamzah-nâme oder Ḥamzah-buch genannt, — persisch in dem Cod. or. 346 der Königlichen Bibliothek in Dresden, — haben die Türken in einer alten Bearbeitung aus dem Ende des 14. oder dem Anfange des 15. Jahrhunderts von Mewlânâ Ḥamzewî, welche noch jetzt die Märchenerzähler in den türkischen Kaffeehäusern mit Stoff versorgt [1]). Weit mehr geschichtliche Bestandtheile bot das Leben Abû Muslims dar, der noch überdies durch eine genealogische Gewaltthat unter die Stammväter der osmanischen Sultane versetzt wurde. Zwei Bände des auf ihn bezüglichen

[1]) Hammer-Purgstall, Gesch. d. osm. Dichtkunst, I, S. 71 u. 72.

Romans, — der zweite auf der Königl. Bibliothek in Dresden, Cod. or. 37, und der sechste auf der Leipziger Stadtbibliothek (Cod. or. CCLXXXIII) — zeigen indessen dass das Leben und die Thaten des Helden darin nur den Aufzug eines Gewebes bilden dessen Einschlag die fabelhaft ausgeschmückte, weit ausgesponnene Geschichte des ganzen Vernichtungskampfes der [38] 'Abbâsiden gegen die Omeijaden ist. So sehr nun aber auch Ḥamzah sowohl als Abû Muslim vom Boden der Geschichte in die luftigen Regionen der dichtenden Phantasie entrückt erscheinen, so sind sie doch an und für sich historisch beglaubigte Personen in bestimmter örtlicher und zeitlicher Begrenzung, mit einem kleinern oder grössern Kerne von Thatsachen. Leider muss ich gestehen dass Sîdî Baṭṭâl, mit jenen verglichen, einem Nebelsterne gleicht von dem es noch zweifelhaft ist ob er wirklich eine feste Masse birgt. Zwar fehlen uns keineswegs alle geschichtlichen Angaben über ihn; so berichtet Ḥâǵî Chalfah in seinen Geschichtstafeln, Sîdî Baṭṭâl sei im J. d. H. 121 (Chr. 738), also unter dem Chalifate des Omeijaden Hiśâm, getödtet worden, — vielleicht nach dem Geschichtsschreiber Ḏehebî, aus welchem Herbelot, Bibl. orient. unter Batthal, dieselbe Angabe geschöpft hat. Auch Hammer-Purgstall wiederholt sie in mehrern seiner Werke, z. B. in der Geschichte des osmanischen Reichs, kl. Ausg. II, S. 113, und in der Geschichte der osm. Dichtkunst, I, S. 24, wo noch hinzugesetzt wird, er habe in dem bemerkten Jahre den Heldentod auf dem Feldzuge wider Constantinopel gefunden. Aber von diesem Feldzuge weiss die Geschichte nichts, und in Abulfeda's Annalen ist weder unter diesem noch unter einem andern Jahre von Sîdî Baṭṭâl eine Spur zu finden. Man zeigt ferner sein Grab in oder bei Konia, dem alten Iconium, dem Ursitze der osmanischen Herrschaft; Suleimân der Grosse verrichtete dort seine Andacht auf einem Zuge nach Bagdad im J. 1534 [1]). Sollen wir das Grab für ein Cenotaph halten, einem wesenlosen Schatten errichtet? — Wenden wir uns nun aber, um die Linien zur Verbindung dieser Punkte zu erhalten, an den in Rede stehenden Roman, so zieht uns dieser die Spanne Grund und Boden die wir schon gewonnen hatten sofort wieder unter

---

[1]) Von Hammer. Gesch. d. osm. Reiches, kl. Ausg. II, S. 113.

den Füssen hinweg. Zwei Exemplare desselben auf der Königlichen Bibliothek in Dresden, Cod. or. 104 u. 123, und eins auf der Leipziger Stadtbibliothek (Cod. or. CCLXXXIV), von denen keines ganz vollständig ist, ergänzen sich wechselseitig und bilden die Grundlage dieses Berichtes. Das eine Dresdener Exemplar, No. 123, schickt dem eigentlichen Romane zwei Stücke voraus die, freilich nur auf den ersten Blick, etwas Urkundliches versprechen. Das erste ist eine Erzählung davon wie die Gemahlin ʿAladdîn's, des letzten [39] Sultans der iconischen Selǵuḳen-Dynastie, das Grab des Helden aufgefunden und geschmückt habe. ʿAladdîn, heisst es, hatte einen seiner Heeresobersten, Hezâraspʻ, mit der Burg Ḳalʿaï mesîḥîje (Christenschloss) und dem dazu gehörigen Gebiete belehnt. Einer der Schäfer des Burgherrn, Kodliǵa mit Namen, erblickt eines Tages über einem Steine auf einem der Burg nahe gelegenen Hügel ein wunderbares Licht. Hezârasp, davon benachrichtigt, erbaut über jenem Steine eine Kapelle die bald ein vielbesuchter Wallfahrtsort wird. Aber noch weiss man nicht welchem Helden oder Heiligen alle diese Verehrung gilt und wem der Dank für die Segnungen und Wunder gebührt die von dem Gnadenorte ausgehen. Da erscheint Sîdî Baṭṭâl im Traume der Gemahlin des Sultans, einer frommen Dame ebenfalls aus Moḥammeds Geschlechte, und sagt ihr, er sei der Held welcher dieses Land den Griechen entrissen und zuletzt bei Ḳalʿaï mesîḥîje den Tod gefunden habe; sie solle dort über seinem Grabe ein Mausoleum bauen. Die Fürstin reist hin und erfährt von Hezârasp das bereits Geschehene. Während sie in der Kapelle um den Beistand des Himmels zur Ausführung des ihr gewordenen Auftrages betet, öffnet sich der Boden, ein strahlendes Licht dringt daraus hervor und eine himmlische Stimme gebietet ihr in die Gruft hinabzusteigen. Da findet sie den Körper Sîdî Baṭṭâl's in sitzender Stellung, das Gesicht nach Mekkah gewendet, seine Waffen über seinem Haupte aufgehängt. Von neuem ertönt die Stimme des Geistes: er sei jener Kampfheld der neunzig Jahre lang die Griechen zu Land und zu Meer bekriegt habe und endlich, nachdem er bei der nahen Burg gefallen, von dem Propheten selbst hier beigesetzt worden sei; er erwarte jetzt von der Fürstin dass sie nicht nur ihm und sich selbst ein Grabmal, sondern auch zu seinem Andenken eine

Moschee und ein Kloster baue, diese mit Dörfern und Ländereien beschenke und sie mit gelehrten und frommen Leuten besetze. Alles geschieht nach des Helden Willen. Hezâraṡp und Kodliġa, der Baron und der Schäfer, widmen sich gemeinschaftlich dem Dienste der neuerbauten Moschee und werden so wie die Fürstin nach ihrem Tode dort begraben. — Das zweite Stück führt das Geschlecht Sîdî Baṭṭâl's von ihm bis auf Adam zurück. Geben wir nun auch natürlich die vorsündfluthlichen Ahnen alle und von den spätern die ganze Reihe bis auf Moḥammed und ʿAlî ohne weiteres preis, so könnte doch in denen von da ab ein Körnchen Geschichte [40] sich gerettet haben. Aber auch dieser Hoffnungsrest schwindet bei näherer Betrachtung fast auf nichts zusammen. Die Geschlechtsfolge wird so angegeben: 1) ʿAlî, Vetter Moḥammeds und Gemahl seiner Tochter Fâṭimah; 2) Ḥusein, dessen jüngerer Sohn; 3) ʿAlî Zein el ʿÂbidîn; 4) Seijid Zein el Anwâr; 5) Seijid ʿAlî el Medenî; 6) Seijid Zeid; 7) Seijid ʿAlî; 8) Seijid Ḥusein; 9) Ǵaʿfar ben Ḥusein, genannt Seijid el Baṭṭâl, der Kampfheld, oder, was dasselbe ist, Seijid el Ġâzî. (Das Wort Seijid, eigentlich im Allgemeinen Herr, bedeutet als Ehrentitel in allen diesen Namen einen Blutsverwandten des Propheten, so viel als Śerîf). Bis auf ʿAlî Zein el ʿÂbidîn, den dritten in der Reihe, sind die aufgezählten Personen geschichtlich, von da an aber treten unbekannte Grössen ein. Wenigstens mit den mir eben zu Gebote stehenden Mitteln vermag ich nicht sie aus ihrer Dunkelheit zu ziehen. Dazu kommt dass diese bis in das neunte Glied nach ʿAlî fortlaufende Genealogie einen Zeitraum ausfüllen würde mit dessen Länge die obige Angabe von dem schon im J. d. H. 121 erfolgten Tode des Helden durchaus unvereinbar ist. Eben so wenig verträgt sich damit die von Herbelot unter Batthal mit einem »Quelques-uns ont cru«, unter Giafar Sadek schlechthin gegebene Notiz dass Baṭṭâl mit dem sechsten ʿalidischen Imâm, Ǵaʿfar Ṣâdiḳ, gestorben in Medînah im J. d. H. 148 (Chr. 765), eine und dieselbe Person sei; denn Ǵaʿfar Ṣâdiḳ war der Enkel des Zein el ʿÂbidîn von seinem Sohne Moḥammed el Bâḳir und führte ein ruhiges, sesshaftes Leben. Doch tröstet uns über die Vergeblichkeit unserer geschichtlichen Combinations- und Rehabilitationsversuche derselbe Ḏehebî aus dem Herbelot seine Angabe über das Todesjahr Sîdî Baṭṭâls ge-

schöpft hat; denn gleich nachher heisst es in dem ihm gewidmeten Artikel: »(Dehebi écrit) — que sa vie a été écrite en un fort gros volume, mais qu'elle est toute remplie d'exagérations et de menteries«. Damit stimmt folgende Stelle unter Giafar Sadek überein: »Le même Giafar Sadek est surnommé dans les livres fabuleux des Mahometans Seidi Batthál, c'est-à-dire, le Preux, à cause de plusieurs combats imaginaires qu'il a donnés dans des pays inconnus, menant la vie de Chevalier errant. Nous avons encore le récit de toutes ses prouesses dans un fort gros Roman qui se trouve en langue Turquesque«. In welche Zeiten versetzt uns nun aber dieser »sehr dicke Roman« selbst? — Aus dem grössten Theile der fabelhaften Namen orientalischer und griechischer Persönlichkeiten [41] die darin auftreten, aus den völlig in der Luft schwebenden Abenteuern selbst ohne alle chronologische Bestimmungen würde sich jene Frage nicht einmal mit Wahrscheinlichkeit beantworten lassen, kämen nicht gegen das Ende hin einige Anhaltspunkte vor aus welchen sich wenigstens ergiebt in welchen Zeiten der Dichter selbst seinen Helden als lebend gedacht hat. Als einer der ärgsten Feinde desselben erscheint da nämlich der Sektenstifter und Lügenprophet *Bâbek*, den Baṭṭâl endlich besiegt und dem Chalifen *Moʿtaṣim* zur Bestrafung übergiebt, worauf er selbst noch mehrere Jahre lebt und erst unter Moʿtaṣim's Nachfolger *Wâṯik billâh* umkommt. Die Gefangennehmung und Hinrichtung Bâbek's aber erfolgte nach allen Geschichtsquellen im J. d. H. 222 oder 223 (Chr. 837—838) durch Moʿtaṣim's Statthalter und Feldherrn Afšîn bin Kâûs, einen gebornen Perser; und Moʿtaṣim starb im ersten Viertel des J. d. H. 227 (im Anfange des J. Chr. 842), so dass also Baṭṭâl bis gegen die Mitte des neunten christlichen Jahrhunderts gelebt hätte, als späterer Zeitgenosse Hârûn el Rašid's, Karls des Grossen und seiner Paladine. Zugleich liefert aber jene Verdrängung des Afšîn bin Kâûs von dem ihm gebührenden Ehrenplatze durch Sîdî Baṭṭâl eine Probe von der Willkür mit welcher der Roman seinen Helden nicht nur im leeren Raume herumtummelt, sondern auch in festgeschlossene geschichtliche Verhältnisse eindrängt, — ein Verfahren, welches die etwaige Voraussetzung einer objectiven Gültigkeit der Grundstoffe und Hauptzüge dieses Werkes im Innersten erschüttert.

XV b.[1])

Mit der oben begründeten Annahme dass der Dichter seinen Helden in das 2. u. 3. Jahrh. d. H. versetzt habe stimmen auch die übrigen chronologischen Angaben des Buches überein. So verkündigt der Erzengel Gabriel dem Propheten Moḥammed, Baṭṭâl werde nach 200 Jahren auftreten. Diese Zahl darf man freilich bloss als eine runde betrachten; denn im J. d. H. 200 (815 n. Chr.) war der Baṭṭâl dieses Romans, allen Umständen nach, schon über die Mitte seiner Laufbahn hinaus. Ferner [151] ergiebt die Reihe der im Buche selbst aufgezählten Vorfahren Baṭṭâls, wie weiter unten gezeigt werden soll, als Geburtszeit für ihn ungefähr die Mitte des zweiten Jahrh. d. H. (gegen 767 n. Chr.). Endlich erscheint als Zeitgenosse von ihm ein Brudersohn des Abû Muslim; dieser letztgenannte aber starb im J. d. H. 137 (755 n. Chr.).

Wenn *Ḥamzah* (s. S. 228) die ersten Waffenthaten des Islam gegen das altarabische Heidenthum und *Abû Muslim* den sieggekrönten Kampf des rechtmässigen Chalifats aus Moḥammeds Familie gegen den Thronraub der Omeijaden, als höchste Träger der betreffenden Ideen repraesentieren, so ist in der Person *Baṭṭâls* der grosse Vernichtungskrieg des Islam gegen das christliche Byzanz zusammengefasst, wie er sich seit dem Aufkommen der osmanischen Macht im Sultanat Iconium um den Anfang des 14. Jahrhunderts immer drohender und verderblicher für die Griechen gestaltete, bis er endlich in der Mitte des folgenden Jahrhunderts durch den Fall von Constantinopel sein Ziel erreichte. Baṭṭâl ist ursprünglich und wesentlich, wenn nicht

---

1) Erschien zuerst in den Berichten über die Verhandlungen der Königlich Sächs. Gesellschaft der Wissenschaften. Zweiter Bd. aus d. J. 1848. S. 150—169.

Alles trügt, ein *osmanischer* Held, aber zur Gewinnung eines vortheilhaftern Hintergrundes und freiern Spielraumes in Zeiten zurückversetzt, um welche sich für den türkischen Dichter und seine Volksgenossen bereits der Zaubernebel der Romantik gelagert hatte. Alle übrigen Feldzüge und Abenteuer Baṭṭâls bilden in jenem Hauptkampfe entweder ergänzende Bestandtheile, oder frei eingelegte Episoden. Sogar der Krieg gegen den Lügenpropheten Bâbek, der gegen das Ende des Buches entschieden in den Vordergrund tritt, wird dadurch dass eine Partei der byzantinischen Grossen die Irrlehren Bâbeks annimmt und diesen auf den Thron setzt in die Hauptfabel verflochten.

Diesem Plane und dieser Tendenz entspricht der das ganze Buch durchwehende Geist eines glühenden altmoslemischen oder vielmehr alttürkischen *Fanatismus*. Dieses Afterkind der Religion feiert hier eine wahre Bluthochzeit, unersättlich schwelgend in phantastischen Triumphen über Hunderttausende erschlagener oder ermordeter Feinde und in der Ausmalung ihrer vielfachen Todesarten. Nichts ist, selbst im Ausdruck, zu unedel, zu verächtlich, zu höhnisch für die Ungläubigen. Ihre gewöhnlichsten, fast leidenschaftslosen Schimpfnamen sind Verfluchte und Hunde. Ihre Bärte gleichen Eselsschwänzen; vor Schreck fallen sie hin wie Hühner mit abgeschnittener Kehle; um sich Muth zu machen, saufen sie Wein, liegen dann am Boden wie Schläuche und [**152**] grunzen wie Schweine. Geistesschwäche, Feigheit, Lüge, Treulosigkeit, Prahlerei, Leichtsinn, Uebermuth und Schwelgerei gehen bei ihnen Hand in Hand. Trotz der schmählichsten, stets wiederholten Niederlagen stellen sie bei jeder neuen Auflehnung gegen die Gläubigen die empörendsten, mit lächerlichen Drohungen begleiteten Forderungen. Nur selten kommt in diese widrige Einförmigkeit einige Abwechselung durch Züge von ritterlichem Sinn, wie wenn ein griechischer Held den Baṭṭâl nach heissem Kampfe vom Pferde geworfen hat kurz nachher an der Abendtafel seiner Geliebten auf seines Siegers Gesundheit trinkt und dessen Tapferkeit und Schönheit laut rühmt. Aber dergleichen Ausnahmen sind immer nur Lebensäusserungen des jedem Menschen angebornen Islam und Vorzeichen einer baldigen vollständigen Bekehrung; wie denn auch der ebengenannte Ritter noch an demselben Abende, nachdem er in einem neuen Kampfe mit Baṭṭâl

unterlegen, seinem vorher gegebenen Worte getreu, Moslem wird. — Gegen Feinde, wie die Griechen sich hier im Ganzen darstellen, gelten umsomehr alle Waffen, da der pflichtmässige Eifer für Gottes und des Propheten Sache ohnedies jede Schonung, wenn sie nicht etwa durch die Politik geboten wird, zu strafbarer Schwäche stempelt. Von einem Völkerrechte, von Rechten überhaupt auf Seiten der Ungläubigen ist, bis auf einige hergebrachte Formen, wenig oder nichts zu spüren. Daher fast regelmässige Verstümmelung oder Hinrichtung der Gesandten welche die Kriegserklärungen überbringen und Grausamkeit gegen Gefangene, die in der Regel nur zwischen Koran und Schwert zu wählen haben. Aber keine Grenzen kennt der Zorneseifer gegen Abtrünnige und Religionsfälscher: jene erleiden, mit einer einzigen Ausnahme zu Gunsten eines ehemaligen Gefährten Moḥammeds, den Tod; dem falschen Propheten Bâbek aber wird erst die Zunge ausgerissen, dann werden ihm die Hände abgehauen, dann die Augen ausgestochen, und zuletzt wird er noch lebend verbrannt. Wie aber die Kämpfer für den wahren Glauben diesem auch da, wo er zum Moloch wird, mit freudigem Muthe jedes Opfer bringen, so sind für dieselbe Sache auch alle guten Mächte der obern und untern Welt in wunderbar zusammenwirkender Bewegung. Zwar bieten Satan und sein Anhang, böse Geister, Zauberer und Zauberinnen, ihrerseits alle Kräfte auf, um dem Unglauben zum Siege zu verhelfen und dadurch ihr Reich auf Erden zu begründen; aber sie vermögen den Triumph der guten Sache nur für Augenblicke [**153**] aufzuhalten oder zweifelhaft zu machen: sie sind in voraus gerichtet und der Herr spottet ihrer. Himmlische Botschaften, Erscheinungen und Traumgesichte verkünden die Ankunft des Helden lange vorher; ʿAbdulwahhâb, der Fahnenträger Moḥammeds, wird auf göttliche Veranstaltung zum unmittelbaren Ueberbringer eines Beglaubigungsschreibens und mehrerer Reliquien des Propheten an den Verheissenen und zu dessen Waffengefährten bestimmt, zu diesem Ende aber sein Leben bis auf 300 Jahre verlängert; nach Baṭṭâls Eintritt in seine Laufbahn ist der Prophet selbst vom Himmel aus in beständiger Thätigkeit, um durch Traumgesichte die Seinigen zu unterweisen und zu stärken, bei den Gegnern aber Bekehrungen zu bewirken oder vorzubereiten; die guten Genien

fechten gegen die Ungläubigen aus der Luft mit unsichtbaren, aber desto sicherer treffenden Waffen; der Prophet Ḫiḍr (Elias) steht immer bereit als deus ex machina den Baṭṭâl aus den gefährlichsten Lagen zu retten und ihn durch die Luft augenblicklich in ferne Gegenden zu versetzen; Wunder über Wunder geschehen für ihn und seine Genossen. Aber das grösste Wunder ist und bleibt immer er selbst, der gottgesegnete, mit ausserordentlichen Gnadengaben, übermenschlichen Kräften und gefeiten Waffen ausgerüstete Held. Unbesiegbare Hindernisse giebt es für ihn nicht, die Gesetze der Natur legen ihm theils an und für sich keine Fesseln an, theils werden sie noch besonders für ihn aufgehoben, eine göttliche Macht trägt ihn wie spielend über alle Schwierigkeiten hinweg; dagegen scheinen die körperlichen und geistigen Kräfte seiner Feinde unter einem Zauberbanne zu liegen oder nur schwach dawider anzukämpfen. Baṭṭâl ist der Vereinigungspunkt und das Musterbild aller ritterlichen Tugenden und klerikalen Vollkommenheiten im Sinne seines Volkes; er ist die Blume der Aventüre, — Achill, Ulyss, Roland, Abellino, alles in einer Person. Auf Streifzügen nach den meisten Theilen der Erde, in den verschiedensten Verkleidungen, oft auf lange Zeit selbst von den Seinen nicht erkannt, besteht er mit beispielloser Kühnheit, Geistesgegenwart, List und Verschlagenheit die gefährlichsten Abenteuer und verrichtet die unerhörtesten Heldenthaten, so dass bald sein blosses Erscheinen, ja der Schall seines Namens grosse Scharen in die Flucht treibt. Noch mehr: er schlägt allein ganze Heere in wirklichem Kampfe, und ist er durch ein Armband von den Haaren des Propheten für gewöhnlich nicht ganz unverwundbar, so ist es doch als hätten gegen ihn die Arme der Feinde keine Spannkraft, [154] ihre Schwerter keine Schärfe, ihre Lanzen, Pfeile und Bolzen keine Spitze, selbst ihre blosse Masse keine nach- und niederdrückende Wucht. Aus jeder Gefangenschaft in die ihn seine Verwegenheit, feindliche List, Verrätherei oder ein unglücklicher Zufall verwickelt entkommt er; alle gegen ihn versuchte Todesarten durch Feuer, Gift, Sturz in Abgründe u. s. w. prallen an seiner Unverwüstlichkeit ab, und immer, wenn die Feinde ihn längst vernichtet glauben, bricht er in irgend einem entscheidenden Augenblicke auf seinem treuen Falben (Aśḳar) mit dem wohlbekannten furchtbaren Schlacht-

geschrei wieder in ihre Reihen ein und entreisst ihnen alle während seiner Abwesenheit errungenen Vortheile. So ist es natürlich dass sie ihn für einen Zauberer halten und zuletzt glauben er habe sich durch magische Künste unsterblich gemacht. Aber eben so gefährlich wie den Männern durch seine Tapferkeit, ist er den Weibern durch seine Schönheit; kein National- und Religionshass, kein Rachegefühl, kein jungfräulicher Stolz schützt Kaiser- und Fürstentöchter vor der Gefahr auf den ersten Blick in glühender Liebe für ihn zu entbrennen, und fast von jedem seiner Streifzüge bringt er eine Frau mehr nach Hause. Ueberhaupt ist neben dem Fanatismus der zweite Grundzug des ganzen Werkes die ausschweifendste *Wundersucht* und grenzenloseste *Fabelhaftigkeit*. Auf geographischem Gebiete erinnern kaum einige feste Punkte, Länder- und Städtenamen der wirklichen Welt daran dass der Roman angeblich auf dieser Erde spielt; sein eigentlicher Grund und Boden aber ist die phantastische Welt der morgenländischen Einbildungskraft mit dem daemonenbesetzten Berge Ḳâf ringsherum, mit erdichteten Meeren, Ländern, Inseln und Städten, unterirdischen Hallen, Schlössern und Gärten, — über, auf und unter ihr gute und böse Geister, Zauberer und Zauberinnen, Ungeheuer, Flügelrosse, feuerspeiende Drachen und Schlangenköniginnen mit smaragdenen Kronen. Aus demselben luftigen Stoffe sind die Personen des Romans gewebt; und wenn es in dieser Hinsicht nicht befremden kann, hier drei völlig neue griechische *Kaiser* zu entdecken — Asator, Tekfur und Ḳanaṭus — so sind doch die ihnen entsprechenden drei neuen *Chalifen* — Ṭawâbiḳ bin Muaijad, Muslim und Bachtijâr — selbst in einem solchen Buche auffallend und anstössig. Aber auch die Kaiser und Chalifen mit geschichtlichen Namen — Heraklius und Konstantin, Moʿtaṣim und Ma'mûn — haben mit den entsprechenden Personen nichts gemein als eben diese Namen; [155] nur bei Moʿtaṣim ist der Umstand dass Bâbek unter ihm gefangen und hingerichtet wird der Geschichte entlehnt. Aber dies und alles Aehnliche sind nur einzelne Fäden, aus dem geschichtlichen Gewebe herausgezogen und dem Ganzen nicht sowohl wie das Netz eines Planes untergelegt, als vielmehr wie eine dünne Hülle einem völlig fremdartigen Inhalte übergeworfen. Dabei ist es ganz im dualistisch antithetischen Geiste des alten Orients dass der

gläubige Chalif in Bagdad und der ungläubige Kaiser in Byzanz sich in die Herrschaft der Erde theilen und alle übrigen Könige und Fürsten Vasallen und Bundesgenossen eines von beiden sind, also auch hier ein Reich des Lichtes, der Wahrheit und des Rechts unvermittelt und ohne ein Drittes einem Reiche der Finsterniss, der Lüge und des Unrechts entgegen steht.

Die drei geographischen Hauptpunkte sind Malatia, Bagdad, und Constantinopel. Zwischen diesen, namentlich dem ersten und dritten, bewegt sich die Haupthandlung; Mittelstationen zwischen dem ersten und dritten sind Caesarea in Kappadocien und Amorium in Phrygien. Malatia ist der Geburtsort und Wohnsitz Baṭṭâls, von wo aus er seine Züge unternimmt und wohin er von ihnen zurückkehrt; von Constantinopel ziehen die griechischen Kaiser und ihre Feldherrn regelmässig gegen Malatia, als gegen die damalige Hauptveste des Islam; von Bagdad aus kommen die Chalifen den Glaubenskämpfern in Malatia zu Hülfe. Angaben welche auf genauere Bekanntschaft mit der Topographie jener Städte hindeuten habe ich nicht gefunden; doch weiss der Verfasser dass Constantinopel nach drei Seiten am Meere liegt, dass es schwer zu erobern ist und dass seine Hauptkirche Aja Sofia (Hagia Sophia) heisst.

Was die *Form* des Romans betrifft, so zerfällt er in kleinere Abschnitte, welche zwar keine Ueberschriften haben, aber in unsern Handschriften theils durch blosse Absätze, theils durch stehende Uebergangsformeln bezeichnet sind. Der Inhalt jedes Abschnittes ist ein Abenteuer, eine Waffenthat, oder sonst ein in sich abgeschlossenes Glied in der Kette der Begebenheiten; eine kleinere oder grössere Anzahl von ihnen bildet die Geschichte eines Kriegszuges oder einer andern Unternehmung. Wie in den romantischen Epopeen des abendländischen Mittelalters und noch bei Ariosto, werden oft zwei oder mehr Partieen synchronistisch stückweise neben einander fortgeführt, so dass die Erzählung gewöhnlich bis zu einer spannenden Verwicklung oder einem Entscheidungspunkte fortschreitet, dann abbricht [156] und auf eine andere Seite überspringt, um das unterdessen dort Geschehene nachzuholen. Die *Erzählungsart* ist — um es kurz zu sagen — türkisch volksthümlich; das Hyperbolische liegt in den Dingen, nicht in den Worten; die Farben sind lebhaft und stark auf-

getragen, nicht künstlerisch gewählt, vertheilt und verarbeitet; aber gerade diese an Rohheit grenzende Einfachheit und Natürlichkeit bringt oft, wie in allen ähnlichen Erzeugnissen der naïven Literatur, die stärkste Wirkung hervor; sie erhebt sich an vielen Stellen zu malerischer Anschaulichkeit, an einigen zu urkräftigem Pathos. Von dem in endloser Verkettung sich fortspinnenden Periodenbau der osmanischen Kunstprosa, von den Prunkstücken arabischer und persischer Rhetorik, paralleler Gliederung der Rede, eingelegten Sprüchen und Versen ist hier noch keine Spur zu finden. Die natürliche Anlage zu langgestrecktem Satzbau welche dem türkischen Sprachstamme durch die Menge seiner Participia, Gerundia und Gerundiva inwohnt scheint hier noch nicht einmal in das erste Stadium ihrer Entwicklung und Ausbildung eingetreten zu sein. Kurze, grösstentheils unverbundene, regelmässig mit dem Zeitworte schliessende Sätze geben der Erzählung etwas ungemein Holpriges, was der alttürkischen Prosa überhaupt anhängt und zu den verschwimmenden Wellenlinien der spätern Kunstform im schroffsten Gegensatze steht. Eine ohne Wahl herausgegriffene Probe in wörtlicher Uebersetzung und mit Beibehaltung der türkischen Wortstellung mag eine ungefähre Vorstellung davon geben:

»Eines Tages Seijid mit den Genossen zusammen sass —
»ein Lärm entstand — Staubwirbel aufstiegen — Seijid: was
»giebt es? sprach — Ḥusein sagte: in der Nähe eine Veste war
»— sie zerstört wurde — ein Ungläubiger war — Sumbât man
»ihn hiess — dieser Ungläubige kam — jene Trümmer er
»wieder aufbaute — wo irgend ein Hurensohn war, an ihn er
»sich anschloss — auf den Wegen lagerten sie — zu Zeiten
»kommt er — unser Land schlägt er, brennt er — niemand ihm
»widersteht, sprach er« u. s. w.

In lexikalischer und grammatikalischer Hinsicht ist die *Sprache* reines altosmanisches Türkisch ohne tatarische oder andere Dialektformen, nur mit den unentbehrlichsten und gewöhnlichsten arabischen und persischen Wörtern gemischt.

Ein ächtes Volksbuch ist unser Roman auch insofern als der *Verfasser oder Bearbeiter* unbekannt geblieben ist. Die [157] morgenländischen Literaturhistoriker, wahre Hofmarschälle ihres Faches, lassen sich nur ausnahmsweise herab solcher Werke

zu gedenken; aber nach ihrem Ursprunge, nach ihren Quellen, Verfassern und Redactoren zu forschen würde ein Verstoss gegen Decorum oder die Etiquette sein. Dies oder jenes Buch trägt keinen anerkannten Namen an der Stirn, ist nach seiner sprachlichen und stylistischen Haltung in guter Gesellschaft nicht vorstellungsfähig, dient bloss dem gemeinen Manne zur Unterhaltung, — Grund genug es entweder ganz von der Ehre des Eintrittes in den literarischen Salon auszuschliessen, oder es wenigstens der Thüre so nahe als möglich zu halten. Wird doch sogar die Tausend und eine Nacht von Ḥâǵî Chalfah mit den drei Worten ihres Titels abgefertigt. Für Sîreti Seijid Baṭṭâl aber hat er selbst dieses kleine Plätzchen noch zu gross gefunden. Das ist ja nur »ḳaba türki«, grobes Türkisch, gut genug für turkomanische Bauern, nimmer aber für den feinen Osmanli der sich seiner Stammverwandtschaft mit den »Türken« schämt. So nun, auf eigene Beobachtung und vergleichende Wahrscheinlichkeitsrechnung verwiesen, glaube ich nicht zu irren, wenn ich nach Inhalt, Form, Styl und Sprache dem Buche etwa das *Alter* des verwandten Ḥamzah-nâme (S. 228) beilege und annehme, es sei in den Zeiten des Aufblühens der osmanischen Macht in Kleinasien zwischen dem 14. und 15. Jahrh. n. Chr. geschrieben oder in die gegenwärtige Form gebracht worden.

Wollte man den *Inhalt* nach unserer Weise in grössere Abschnitte zerlegen, so würde sich etwa folgende Eintheilung ergeben:

1) Baṭṭâls Vorgeschichte, Geburt, Erziehung und erstes Jünglingsalter.
2) Seine ersten Heldenthaten gegen die Griechen bis zu seiner Ernennung zum Oberfeldherrn des Fürstenthums Malatia.
3) Seine Kriegszüge bis zum Tode des Kaisers Heraklius.
4) Einsetzung des Kaisers Constantin als Vasallen des Chalifenreichs; seine Empörung und neue Kriege bis zu seinem Tode.
5) Thronbesteigung des Kaisers Asator und Friede mit den Moslemen gegen Zahlung eines Tributs; von ihm veranlasst, neue Kriege. Baṭṭâls doppelter Zug nach dem Berge Ḳâf. Asators Uebertritt zum Islam kurz vor seinem Tode.
6) Einsetzung des moslemischen Kaisers Tekfur, mit Beśîr,

einem Sohne Baṭṭâls als Mitregenten. Auftreten des Lügenpropheten [158] Bâbek und Kriege mit ihm bis zur Ermordung Tekfurs und Beśîrs durch Bâbeks Partei. Usurpation des Kaiserthrones durch Bâbek und fernere Kämpfe mit ihm bis zu seiner Gefangennehmung und Hinrichtung.

7) Baṭṭâls Zug über die sieben Meere. Erhebung seiner beiden übrigen Söhne zu Fürsten von Malatia. Einsetzung des Kaisers Ḳanaṭus als Vasallen des Chalifenreichs. Baṭṭâls Wallfahrt nach Mekkah und Medînah. Empörung des Ḳanaṭus und Baṭṭâls letzte Kämpfe gegen die Griechen bis zu seinem Tode.

Nach dieser Eintheilung will ich schliesslich eine mehr ins Einzelne gehende Uebersicht des Inhalts zu geben versuchen.

1) Moḥammed erhält von seinem Fahnenträger ʿAbdulwahhâb einen Bericht über die Schönheit der griechischen Länder, und vom Engel Gabriel die Verkündigung dass ein Held seines Geschlechts, Ǵaʿfar aus Malatia, nach zweihundert Jahren jene Länder dem Islam unterwerfen, ʿAbdulwahhâb aber diese Zeit erleben und sein Waffengefährte sein werde. Auf Gabriels Geheiss übergiebt Moḥammed dem ʿAbdulwahhâb für Ǵaʿfar ein Theilchen seines Speichels, so wie eine Urkunde darüber und über die empfangene Verheissung. Unter dem Omeijaden Jezîd (680—683 n. Chr.) flieht ein gewisser *ʿAlî*, der in gerader Linie von ʿAbdullâh, dem Vater des Propheten, durch seine Mutter aber von ʿAlî bin Abî Ṭâlib, ʿAbdullâhs Bruderssohn, abstammt, aus Medînah nach Bagdad und ein Jahr später nach Malatia, wo er von dem Fürsten *Zijâd* zum Ḫaṭîb (ersten Kanzelredner) erhoben wird. Dieses Amt verwaltet er vier Jahr, sein Sohn *Rebîʿ* nach ihm dreissig Jahr. Rebîʿs älterer Sohn, *Ḥasan*, erhält von *Noʿmân*, Zijâds Sohn und Nachfolger, dasselbe Amt, und sein jüngerer Sohn, *Ḥusein*, die Oberfeldherrnstelle des Fürstenthums Malatia, die er so kräftig verwaltet, dass der Kaiser Heraklius den Frieden mit einem jährlichen Tribut erkaufen muss. Auf einer Jagd im syrischen Gebirge wird Ḥusein von einem wunderbaren Hirsch in die Höhle geführt in welcher der zwölfte ʿalîdische Imâm Mahdî die Zeit seiner Rückkehr auf die Erde erwartet[1]), und erhält für

[1]) Ein arger Anachronismus, da Mahdî erst 330 d. H. (941—942 n. Chr.) gestorben ist.

seinen noch ungebornen Sohn *Ǵaʿfar* den falben Hengst (Aśḳar), welchen Mahdî bei seiner Rückkehr reiten wird, und im Schlafe die Vorausverkündigung [159] von Ǵaʿfars Heldenthaten. Dieser wird unter einer glücklichen Constellation geboren, als *ʿOmar*, der Sohn Noʿmâns, die Regierung antritt [1]. Drei Jahr alt, verliert Ǵaʿfar seinen Vater in einem Gefechte gegen die Griechen unter Mihraïl, des Kaisers Heraklius Schwager. Ihm folgt als Oberfeldherr ʿAbdussalâm; Ǵaʿfar aber wird in seinem vierzehnten Jahre an seines Oheims Stelle zum Ḫaṭîb gewählt. Nun, nach Abschluss seiner klerikalen Studien, legt er sich auf die ritterlichen Künste und bringt es darin bald so weit dass er sich öffentlich um seines Vaters Stelle bewerben kann. ʿAbdussalâm fordert ihn höhnend auf erst dessen Blut zu rächen.

2) In griechischer Tracht zieht er allein in Feindes Land. Nachdem er in einem Kloster mit dem Mönche Śumâs, einem heimlichen Mohammedaner, ein dauerndes Einverständniss angeknüpft hat, tödtet er Mihraïls Bruder Śámasp im Einzelkampfe und Mihraïl selbst, der eben gegen Malatia anrückt, mit vierzehn seiner Barone durch List, nimmt die abgeschnittenen Köpfe und einen bekehrten griechischen Knappen, Eflihun, mit sich nach Malatia und widerlegt durch diese Thatbeweise seine Gegner, die ihn der Lüge zeihen. Die erlittene Beschämung macht den ʿAbdussalâm zu seinem erbitterten Feinde. Rebîʿ, des Kaisers jüngster Sohn, zieht mit einem Heere zur Rache gegen Malatia heran und fordert Ǵaʿfars Auslieferung, oder völlige Unterwerfung. Ǵaʿfar nimmt alles auf sich, legt die gefeite Waffenrüstung Ḥamzah's, ein Erbstück seines Vaters, an und schlägt nach mehrern siegreichen Einzelkämpfen, unterstützt von dem Nachzuge aus Malatia, das feindliche Heer, nimmt Rebîʿ gefangen und bekehrt ihn zum Islam. Da Ǵaʿfar sich nun als den ver-

---

[1] Das obige Geschlechtsregister hat mit einem andern S. 231 aus der Einleitung von Cod. Dresd. 123 gegebenen nur wenig gemein. Insofern es sich hier bloss um grössere oder kleinere Wahrscheinlichkeit der »schönen Lüge« handelt, verdient das letzte den Vorzug, da nach ihm von Jezîds Regierung bis zu Ǵaʿfars Geburt nur etwa sechzig bis siebzig Jahre verflossen wären, diese demnach gegen die Mitte des achten Jahrh. n. Chr. stattgefunden hätte, was mit den übrigen chronologischen Haltpunkten des Romans wohl zusammenstimmt.

heissenen Helden bewährt hat, übergiebt ihm ʿAbdulwahhâb in offener Versammlung die Eingangs erwähnte Urkunde, welche Ǵaʿfar von nun an nebst einigen Haaren Moḥammed's als Amulet am Arme trägt, und flösst ihm das in seinem Schlunde haftende Theilchen von des Propheten Speichel ein, womit sofort die Kenntniss von elf Wissenschaften und zwei und sechzig Sprachen auf Ǵaʿfar übergeht. Der [160] Chalif Ṭawâbiḳ bin Muaijad bestätigt ihn in seines Vaters Stelle und schenkt ihm noch einige Reliquien und Waffen von Verwandten und Genossen des Propheten.

3) Heraklius schickt drei Heere unter seinem Vetter Aḥmar und seinen zwei ältesten Söhnen Simeon und Śumâs gegen Malatia. Nach mehrern glücklichen Einzelkämpfen unterliegt Aḥmar dem Ǵaʿfar und wird selbst Moslem. Er giebt seinem Sieger den Ehrennamen *Baṭṭâl* (Kampfheld), der ihm von nun an bleibt, und empfängt von ihm den Namen Aḥmed, unter welchem er seine neuen Glaubensgenossen gegen seine Landsleute anführt, deren Niederlage nach langem zweifelhaften Kampfe durch Baṭṭâl entschieden wird. Dieser heirathet darauf Zeineb, die Tochter seines Oheims Ḥasan, welche ihm seinen ältesten Sohn *ʿAlî* gebiert. Ein neuer Feldzug der Griechen unter des Kaisers Söhnen endigt mit ihrer Besiegung und der Gefangennehmung des Śumâs. Bei einem ersten Fluchtversuche wird er von Baṭṭâl eingeholt und zurückgebracht; das zweite Mal entkommt er und entführt zugleich Zeineb an seines Vaters Hoflager in der Grenzstadt Ḫarǵana. Aber Zeineb bekehrt Mahpîrûz, die jüngste Tochter des Kaisers, insgeheim zum Islam, und Baṭṭâl, der in Verkleidung nachgeeilt ist, flüchtet beide, schlägt seine Verfolger, von denen Zemîn, ein Bruder Zeinebs, ebenfalls zum Islam übertritt, und bringt alle drei glücklich nach Malatia, wo er sich mit Mahpîrûz vermählt. Sie wird die Mutter seines zweiten Sohnes *Beśîr*. Eifersüchtig auf Baṭṭâls Grossthaten, geht ʿAbdussalâm nach Tarsus und von da verkleidet nach Constantinopel. Aber bei einem Kirchenraube wird er ergriffen, durch die Folter zum Geständnisse seines Namens gebracht und in Ketten aufgehängt. Ein dort ansässiger Mohammedaner, Mahakki Hindî, bringt die Nachricht davon nach Malatia. Zur Rettung ʿAbdussalâms begleitet ihn Baṭṭâl nach Constantinopel zurück, nimmt Herberge

in einem Kloster als Mönch Śâmil aus Jerusalem, besteht eine siegreiche theologische Disputation, predigt in der Sophienkirche vor Kaiser und Geistlichkeit mit grossem Ruhme, wird glänzend beschenkt und vom Volke um seine Fürbitte bei Gott gegen den Christenverfolger Baṭṭâl angefleht. Folgende Nacht ermordet er die trunkenen Wächter ʿAbdussalâm's und löst diesen mit Hülfe des Mahakki Hindî aus dem zerschnittenen Kettengehänge. Während Mahakki Hindî in seinem Hause den Erstarrten nach Baṭṭâls Vorschrift ärztlich behandelt, kehrt dieser in das Kloster auf seine Lagerstätte zurück und [161] stimmt am Morgen scheinbar in den Jammer über sein eigenes gelungenes Wagestück ein. Allmählich wiederhergestellt, wird ʿAbdussalâm seines Retters treuster Freund. Zuletzt ermordet Baṭṭâl in einer Nacht die sämmtlichen Mönche des Klosters, raubt die Kirche aus und kehrt mit ʿAbdussalâm nach Malatia zurück. Unterwegs entführt er für diesen noch eine griechische Fürstentochter, Naurûz, die den Islam annimmt und den ʿAbdussalâm heirathet. Moḥammed ibn Falâḥ, ein grosser Verehrer Baṭṭâls, verlässt Tarsus, um an Mihraïls Bruder Mihrân die Blutrache für Baṭṭâls Vater zu vollziehen. Baṭṭâl eilt ihm nach, rettet ihm das Leben und tödtet den Mihrân selbst. Eine Schwester Mihrâns und vierzig andere Fürstinnen, die als Nonnen in einem nahen Kloster leben, treten zum Islam über und helfen vierzig gefangenen Moslemen aus dem Klosterkerker; Mihrân's Schwester verheirathet sich mit Moḥammed ibn Falâḥ, ihre Gefährtinnen mit den vierzig Befreiten. Auch ein Sohn Mihrâns, Ilmûn, wird Moslem unter dem Namen Iljâsi Rûm (der griechische Elias). Von Tarsus aus zerstört Baṭṭâl das Raubschloss des Griechen Sumbât, in welches er allein durch eine Wasserleitung eindringt, und geht dann nach Malatia zurück. Bei Erstürmung eines Klosters und Befreiung der darin eingekerkerten moslemischen Gefangenen erschlägt Baṭṭâl den Prinzen Śumâs und dessen Neffen Ġaḍbân, den Enkel des Kaisers von seinem ältesten Sohne Simeon. Akrates, ein Wezîr des Heraklius, lässt seine Tochter Baiḍâ (Blanca) durch einen dazu erkauften Juden dem Baṭṭâl als Beischläferin zuführen, um ihn zu erdolchen. Aber Baiḍâ wird von dem Helden entwaffnet und rettet ihr Leben durch Uebertritt zum Islam; der Jude entflieht mit Zurücklassung seiner Schätze. Neue Waffenthaten

Baṭṭâls mit Moḥammed ibn Falâḥ und die Verödung der griechischen Grenzländer nöthigen den Kaiser den Frieden durch Tribut zu erkaufen. Die Hinterlist zweier Apostaten führt Baṭṭâl in die Gefangenschaft eines griechischen Fürsten, der ihn, weil er sich nicht zum Abfall bewegen lässt, anfangs hinrichten, später dem Kaiser ausliefern will, aber durch ein Traumgesicht selbst mit allen seinen Leuten zum Islam bekehrt wird. Während Baṭṭâl auf einem Zuge nach Maġrib einen jüdischen und einen christlichen König besiegt, belagern die Griechen Malatia; aber die Stadt wird von dem Brudersohne Abû Muslims, ʿAlî bin Miḍrâb, entsetzt und das feindliche Heer von dem zurückkehrenden Baṭṭâl vollends geschlagen. Doch der Krieg dauert fort. Eine neue Gefangenschaft [162] Baṭṭâls endigt wie die vorige durch Bekehrung des Heerführers der ihn gefangen genommen, und eine wiederholte Niederlage bringt den Kaiser in das frühere Abhängigkeitsverhältniss zurück. Da der Tribut aber von Jahr zu Jahr geringer wird, so treibt Baṭṭâl unter dem Namen Sohrâb auf griechischem Gebiete Wegelagerung und plündert eine Gesandtschaft die für den Kaiser von China bei dem griechischen Markgrafen Ṭariûn um dessen Tochter Gülendâm anhalten soll. Als Baṭṭâl darauf in Ṭariûns Gefangenschaft geräth, verliebt sich Gülendâm in ihn, wird von ihm bekehrt, und hält ihn, nachdem er aus dem Kerker entsprungen, ein ganzes Jahr bei sich verborgen; ein mitgefangener Ungläubiger, den Baṭṭâl getödtet, im Gesicht unkenntlich gemacht und in seine Kleider gehüllt hat, wird statt seiner verbrannt. Schon zieht wieder ein Heer unter dem Kaiser selbst gegen Malatia heran: da verlässt Baṭṭâl die von ihm schwangere Gülendâm, färbt sich und sein Ross schwarz und kundschaftet als Mohrenfürst von Zanguebar das griechische Heer aus, dann mischt er sich als Wasserträger unter dasselbe und ermordet jede Nacht viel tapfere Leute; zuletzt verwickelt er durch blinden Lärm die Griechen unter einander selbst in ein nächtliches Gemetzel, während dessen er mehrere Heerführer, unter ihnen die Prinzen Simeon und Constantin, den Markgrafen Ṭariûn und dessen Sohn, wegfängt und im Kloster des Śumâs in einen trocknen Brunnen wirft. Nach Malatia zurückgekehrt, giebt er sich für einen guten Daemon aus der mit zehntausend andern vom Berge Ḳâf den

Moslemen zu Hülfe gekommen sei. Allnächtlich zieht er sich in das Gebirge zurück, um am Morgen wieder zu erscheinen. Auf dem Schlachtfelde aber zeigt er sich immer mehr als der wiedererstandene Baṭṭâl. Eine grosse Niederlage und Baṭṭâls Zuruf, er sei der zum Islam übergetretene Prinz Simeon, stürzen den Kaiser in Wahnsinn, von welchem Baṭṭâl unter der Maske eines fremden Arztes ihn wieder herstellt. Beiden Parteien kommen verschiedene Bundesgenossen zu Hülfe, den Moslemen unter Anderen der Chalif Ṭawâbiḳ bin Muaijad. In einer Nacht entführt Baṭṭâl den Kaiser, nachdem er ihn vorher betäubt, in einen Wald, wo er ihn an einen Baum bindet und, da er wieder zum Bewusstsein gekommen, als Herr Jesus für seine schlechte Kriegsführung auspeitscht, ihm entdeckt dass der schwarze Wasserträger der alle jene nächtlichen Mordthaten verübt und der schwarze Ritter eine und dieselbe Person sind, und ihm zuletzt befiehlt, Baṭṭâls persönliche Herausforderung [**163**] am nächsten Morgen anzunehmen; Baṭṭâl werde in diesem Kampfe von seiner Hand fallen. Am Morgen giebt der Held sich Freunden und Feinden vollständig zu erkennen, erlegt mehrere Fürsten, und endlich auch den siegesgewissen Kaiser, nachdem er ihn selbst über das nächtliche Gaukelspiel enttäuscht hat.

4) *ʿOḳbah*, Ḳâḍi von Bagdad im Gefolge des Chalifen, ein heimlicher Christ, rettet die aus dem Klosterbrunnen herausgezogenen Fürsten, von welchen Prinz *Constantin* als tributpflichtiger Vasall des Chalifenreichs seinem Vater auf den Thron folgt. Beim Abschiedsmahle flösst ʿOḳbah dem Baṭṭâl und mehrern andern Heerführern theils schneller theils langsamer wirkendes Gift ein. Es stirbt einer nach dem andern; endlich erkrankt auch Baṭṭâl. Eine Flasche Theriak, die ihm der Chalif schickt, unterschlägt ʿOḳbah, und Constantin zieht auf dessen Anstiften von neuem gegen Malatia. Aber durch ein Gegengift, welches die fromme Rebiʿah am Grabe des Propheten von diesem selbst erhalten, genest Baṭṭâl; die Griechen, durch sein Wiedererscheinen erschreckt, werden gänzlich geschlagen. Ṭariûn liefert ihm seine Tochter Gülendâm aus, die ihm bald nach der Hochzeit seinen dritten Sohn *Nezîr* gebiert. Der Chalif stirbt an Gift, welches ihm ʿOḳbah bei einem Gastmahle zur Feier von Baṭṭâls Genesung beibringt. Sein Nachfolger *Muslim* erhält von

Baṭṭâl zum Geschenke die Prinzessin Humâjûn, eine Schwester des Kaisers, welche mit ihrem Bräutigam, dem Prinzen Ḫosrau von China, in Baṭṭâls Hände gefallen war. Der Kaiser droht vergeblich mit Krieg. Da schickt ʿOḳbah die Humâjûn heimlich zu ihrem Bruder zurück, indem er vorgiebt, Baṭṭâl, in sie verliebt, habe sie durch ʿAbdulwahhâb rauben lassen. Der Chalif verstattet dem Helden zu seiner und seines Mitangeklagten Rechtfertigung eine Frist von vierzig Tagen; innerhalb dieser bringt er die Prinzessin zurück und entlarvt ʿOḳbah durch ihr Zeugniss, durch einen aufgefangenen Briefwechsel zwischen ihm und dem Kaiser, und durch die Entdeckung einer christlichen Kapelle in seinem Hause. ʿOḳbah wird drei Tage in Bagdad auf einem Esel herumgeführt, dann von Baṭṭâl nach Malatia mitgenommen und, nach einem vergeblichen Versuche seine Loskaufung durch griechisches Geld zu bewirken qualvoll hingerichtet. Auf einem Zuge nach Indien gewinnt Baṭṭâl die von Fürst ʿOmar für seine Tochter geforderte ungeheure Morgengabe, baut nach seiner Rückkunft das unterdessen von Constantin verheerte Malatia wieder auf, holt seine von demselben weggeführte Braut zurück und [**164**] vermählt sich mit ihr. *Welîd*, der Sohn ʿOḳbah's, treibt Fâṭime, eine Gemahlin Baṭṭâls, durch einen Angriff auf ihre Keuschheit in den Tod und flieht nach Griechenland. Auf seiner Verfolgung kommt Baṭṭâl an den Hof des Königs Ḥamîrân, dessen Tochter Adana (eine neue Turandot) nur dem Ritter ihre Hand geben will der sie im Einzelkampfe besiegen werde. Glücklicher als seine von ihr getödteten Vorgänger, entwaffnet er sie, tritt aber seine Rechte ihrem Vetter Bedîrûn ab und vereinigt das liebende Paar. Er selbst bemächtigt sich durch Adana's Vermittlung der Prinzessin Ḳitâjûn, einer Schwester seiner verstorbenen Gemahlin Mahpîrûz, wird aber von ihr durch ein Opiat betäubt und fällt in diesem Zustande, nachdem Bedîrûn und Adana ihn lange vertheidigt und sich endlich nach Malatia durchgeschlagen haben, in die Gewalt des von Welîd gegen ihn aufgehetzten Ḥamîrân. Endlich erwacht, befreit er sich mehrmals, wird aber immer wieder eingefangen und zuletzt, in Gegenwart des Kaisers, auf dem Berge Arǵas in den »Höllenbrunnen« geworfen. Chinesen und Griechen belagern Malatia. Adana fällt von der Hand eines Chinesen, des Rächers seines von ihr ge-

tödteten Vaters, und Bedîrûn stirbt vor Schmerz auf ihrem Leichnam. Unterdessen entbrennt Ḳitâjûn in Liebe für den von ihr hingeopferten Helden. Dieser ist durch das während seines Falles dreihundert Mal wiederholte moslemische Glaubensbekenntniss lebend auf dem schlammigen Grunde angekommen, von der Schlangenkönigin Jamlîḫâ mit Speise versorgt und endlich durch einen auffliegenden Drachen wieder auf die Oberwelt versetzt worden. Im Begriffe sich selbst in den »Höllenbrunnen« zu stürzen, wird Ḳitâjûn von ihm zurückgehalten, tritt zum Islam über und zieht mit ihm nach Malatia. In einer Gewitternacht befreit Baṭṭâl mehrere moslemische Heerführer aus feindlicher Gefangenschaft und knüpft die beiden Kaiser von Griechenland und China nebst vielen andern Fürsten, der Stadt gegenüber, an einem Baume auf. Dieser Anblick treibt am folgenden Morgen die Feinde in die Flucht, und Baṭṭâl feiert sein Beilager mit Ḳitâjûn.

5) Constantins Sohn und Nachfolger *Asator* verspricht Gehorsam und Tribut, aber seine Ungerechtigkeit gegen einen moslemischen Kaufmann veranlasst einen neuen Krieg, in welchem er von Malatia bis nach Constantinopel zurückgedrängt wird. Er ruft den Zauberer Ḥârûs und auf dessen Rath den noch mächtigern Zauberer Güzende aus dem unterirdischen Mausoleum Alexanders des Zweigehörnten im Berge Ḳâf zu Hülfe. Seinerseits [165] führt der Chalif *Moʿtaṣim I.*, der Nachfolger Muslims, den Seinigen vor Constantinopel Hülfsvölker zu. Zur Uebergabe aufgefordert, erlangt Asator zehn Tage Frist. Unter der Maske eines Ṣûfî lockt Welîd den Baṭṭâl durch ein erdichtetes Hülfsgesuch ʿAbdulmuʾmins, des Königs von Maġrib, auf eine wüste Insel des Mittelmeers, wo er ihn allein lässt; aber in der höchsten, durch die Zauberkünste des Ḥârûs herbeigeführten Gefahr kommt Baṭṭâl, von Ḫiḍr durch die Luft getragen, zum Heere zurück, worauf er den Ḥârûs und später mit Ḫiḍrs Hülfe auch den Güzende tödtet. Das Heer der Zauberer flieht; Asator selbst wird gefangen, aber gegen erneute Uebernahme seiner Vasallenpflichten und Vorausbezahlung eines siebenjährigen Tributes begnadigt. Der Mönch Śumâs, der wegen seines von Welîd entdeckten Einverständnisses mit den Moslemen eingekerkert worden war und desswegen an Baṭṭâl geschrieben hatte, erhält die Frei-

heit zurück. Als einige Zeit nachher Baṭṭâl mit dem Hofe von Malatia, um dem neuen Chalifen *Ma'mûn* zu huldigen, nach Bagdad zieht, werden seine beiden jüngern Söhne Beśîr und Nezîr, aber auch Tekfur, der Sohn Asators, und viele andere griechische Prinzen und Prinzessinnen von Güzendes Wittwe auf den Berg Ḳâf entführt. Wegen dieses dem Baṭṭâl zugeschriebenen Menschenraubes bricht Asator den Frieden. ʿAbdulwahhâb, des Fürsten ʿOmar Stellvertreter, wird gefangen, lässt sich in Constantinopel durch des Kaisers schöne Tochter Ḫirmenek zur Verläugnung seines Glaubens verführen und heirathet diese. Doch bald wird das neue Paar durch schreckliche Erscheinungen geängstigt und Baṭṭâl züchtigt den Abtrünnigen inmitten des kaiserlichen Staatsrathes, wird dabei zwar gefangen, weiss aber seine Person mit der des Franken Fulḳurât, der ihn festgenommen, zu vertauschen und verbrennt diesen, als den angeblichen Baṭṭâl, auf des Kaisers eigenen Befehl. Von einem Zuge nach dem Berge Ḳâf, wo er Güzendes Wittwe und einen ihrer Söhne tödtet, bringt er ausser vielen andern befreiten Prinzessinnen auch eine Tochter Asators zurück und findet in einem Kloster den reuigen ʿAbdulwahhâb; dieser tritt zum Islam zurück, seine Gemahlin folgt ihm, und beide ziehen mit Baṭṭâl nach Malatia, welches eben vom Kaiser belagert wird. Vergebens bestätigt Ḫirmenek in einem Briefe an ihren Vater den Erfolg von Baṭṭâls Unternehmung, vergebens fordert sie ihn zur Annahme des Islam auf. Die Griechen werden geschlagen, Asator von Baṭṭâl gefangen und dem zur Hülfe herbeigekommenen Chalifen übergeben. [166] Unter der Bedingung dass Baṭṭâl auch seinen Sohn Tekfur rette, verpflichtet er sich endlich schriftlich zur Abschwörung des Christenthums. Auf einem zweiten Zuge nach dem Berge Ḳâf entgeht Baṭṭâl den Nachstellungen von ʿOḳbahs Bruder *Sôṭâ*, besiegt und tödtet Güzendes zweiten Sohn Hilâl und seine Zauberer mit Hülfe eines angeworbenen Daemonenheeres, befreit den Prinzen Tekfur aus Hilâls Gefangenschaft und findet seine eigenen beiden Söhne bei Ṭâmûs, dem Könige der geflügelten Genien (Perî's), der sie dem Hilâl entführt und mit seinen Töchtern verheirathet hat. Endlich wird Baṭṭâl mit seinen beiden Söhnen, deren Weibern, Tekfur und allen übrigen befreiten Prinzen von Ṭâmûs durch die Luft nach Constantinopel zu dem

todtkranken Asator entrückt, der nun, seinem Worte getreu, als Moslem stirbt.

6) *Tekfur*, schon längst Moslem, wird zum Kaiser eingesetzt, und nach seinem eigenen Wunsche bleibt Beśîr als Mitregent ihm zur Seite, während Baṭṭâl mit Nezîr und der unterwegs geheiratheten Humâi, der Tochter des Königs ʿAsǵad, die Rückreise nach Malatia antritt. Auf die Nachricht von den Eroberungen des unterdessen aufgetretenen Lügenpropheten *Bâbek* schickt Baṭṭâl Frau und Sohn nach Malatia voraus; er selbst wendet sich nach Bagdad zu Maʾmûns Sohn und Nachfolger, *Moʿtaṣim II.*, trifft aber Moḥammed ibn Falâḥ auf dem Wege zum Fürsten ʿOmar, um diesen gegen Bâbek, der den Chalifen aus Bagdad nach Damascus vertrieben, zu Hülfe zu rufen. Baṭṭâl schickt Moḥammed mit der Ankündigung, dass er selbst gegen Bàbek ziehen werde, an den Chalifen zurück und greift den Lügenpropheten bei Bagdad an. Lange und wiederholt kämpft er mit ihm Mann gegen Mann, aber vergeblich, da beide, Baṭṭâl durch Gottes, Bâbek durch Teufels Gewalt, unverwundbar sind. Zuletzt bricht Baṭṭâl durch einen ihm vom Propheten eingegebenen Spruch den höllischen Bann; Bàbek stürzt getroffen vom Pferde, doch die Seinigen entreissen ihn dem Tode und flüchten ihn in eine Veste. Diese wird eingenommen und ʿAlî, Baṭṭâls ältester Sohn, der in Bàbeks Gefangenschaft gerathen war, daraus befreit. Immer fliehend, eingeholt, gefangen und von neuem entspringend, rettet Bàbek sich endlich auf ein Schiff; Baṭṭâl folgt ihm dahin, wird aber von Sôṭà durch einen vergifteten Schiffszwieback betäubt und mit einem Anker am Halse in das Meer geworfen. Das Schiff scheitert; Alles ertrinkt, nur Bâbek schwimmt mit Sôṭà in einem chinesischen Lande an und [167] gewinnt König und Volk für seine Afterreligion. Baṭṭàl kommt im Wasser wieder zu sich; ein Geist bindet ihn vom Anker los und führt ihn unter das Meer in die zweite der sieben grossen Schichten der Erde, wo er viele wunderbare Dinge sieht, von dem alten Könige des Landes, den noch der Chalif ʿAlî zum Islam bekehrt hat, auch über die andern Erdschichten belehrt und nach acht Tagen an das Gestade des von Bàbek verführten Landes gebracht wird. Da der König Waḳḳâṣ auf ein Drohungsschreiben trotzig antwortet, zwingt Baṭṭàl ihn und seine Unterthanen mit Hülfe des Ṭàmûs und seiner

Genien durch eine Schlacht zur Annahme des Islam. Bâbek aber wird vom Teufel nach Griechenland entrückt, von Mönchen die ihm seine Partei entgegensendet nach Constantinopel geführt und Tekfur mit Bešîr von den Verschworenen ermordet. Bâbek, von seiner Partei auf den Kaiserthron erhoben, macht bekannt, er habe Baṭṭâl in China erschlagen, und lässt den Moslemen im Reiche nur die Wahl zwischen Abfall und Märtyrertod. Malatia wird zerstört; viele Heerführer kommen bei der Vertheidigung um, unter ihnen auch Baṭṭâls ältester Sohn ʿAlî; ʿAbdulwahhâb und acht andere retten sich in eine Veste. Fürst ʿOmar bittet Baṭṭâl und den Chalifen um schleunige Hülfe. Baṭṭâl hat mit ʿAbdulwahhâb eine Zusammenkunft, wobei er ihn zu seinem Feldhauptmann macht. Bald ist Bâbek besiegt; Baṭṭâl überfällt ihn in der Veste Ḳandiâbâd, wo er Aufnahme gefunden, bei einem Trinkgelage mit dem Burgherrn Suheil und den beiden Verräthern Welîd und Sôṭâ. Der erste bekennt sich in der Todesangst zum Islam, die beiden andern haut Baṭṭâl in Stücken; Bâbek wird in Fesseln zum Chalifen nach Bagdad geführt und unterwegs nach und nach der Zunge, der Hände und der Augen beraubt. Der Chalif zieht dem Helden entgegen; beide führen den Gefangenen im Triumphe durch die Strassen Bagdads. Nach einem Siegesmahle wird Bâbek vor der Stadt lebendig verbrannt und seine Asche in die Luft gestreut.

7) Zur Befreiung der Ṣâfiah, einer Tochter des Chalifen, aus der Gewalt des Zauberers Raʿd schifft sich Baṭṭâl zur Fahrt über die sieben Meere ein. Bei einem Schiffbruche wird er unerkannt von Ḳonṭâr, einem Brudersohne des Kaisers Constantin, aufgenommen, der in China, wohin er nach seines Oheims Tode gerathen war, von einem ehemaligen Wezîr seines Vaters erfahren hatte dass Bâbek den Tekfur getödtet habe und der griechische Thron jetzt leer stehe; diesen hofft er selbst einzunehmen. Auf [168] dem nächsten Landungsplatze tritt Raʿd dem Baṭṭâl zum ersten Male entgegen, wird aber von ihm zur Flucht genöthigt. In Sind, wohin sie dann kommen, lockt des Zauberers Tochter den Baṭṭâl unter der Gestalt einer Gazelle tief in einen Wald hinein und raubt ihm, als er sich da badet, Pferd, Kleider und Waffen. Aus dieser Noth rettet ihn Ḫiḍr und entrückt ihn nach Ceylon an Adams Grab. Hierher schickt er ihm den Genien-

könig Ṭâmûs, der ihn in einem Nu über die sieben Meere zu dem Zauberer Raʿd an die Erzquelle (Sur. 34, 11) bringt, wo Baṭṭâl ihn erlegt und Ṣâfiah mit den übrigen Gefangenen befreit. Bei seiner Rückkehr nach Bagdad mit Ṭâmûs und dessen Genien findet er den Chalifen durch die Angriffe des Omeijaden Ḥakam und seines Genossen ʿAntar aufs Aeusserste gebracht, aber mit Hülfe der Genien besiegt und fängt er beide. Auf die Nachricht vom Tode seiner Gemahlin Humâi und des Fürsten ʿOmar vermählt er sich mit Ṣâfiah, lässt Beśîr und Neẕîr von seinem Schwiegervater mit dem Fürstenthume Malatia belehnen und giebt ihnen den ʿAbdulwahhâb zum Feldhauptmann; er selbst aber kündigt den Entschluss an nun nach Besiegung aller Feinde sein noch übriges Leben der Ruhe und den Pflichten der Religion zu widmen, worin er durch den kurz darauf erfolgten Tod seiner jungen Gemahlin bestärkt wird. Ein Sohn Asators, *Ḳanaṭus*, erbittet sich und erhält als moslemischer Vasall die griechische Kaiserkrone. Baṭṭâl pilgert nun nach Mekkah und von da nach Medînah. Hier bleibt er sieben Jahre, in deren jedem er die Wallfahrt nach Mekkah wiederholt. Medînah blüht durch ihn herrlich auf; von allen Seiten bringen ihm Könige und Fürsten, wie einst dem Propheten, Tribut und Geschenke, die er aber, wie auch früher immer, ohne Ausnahme an Andere vertheilt. Da kommt die Nachricht, Ḳanaṭus habe sich empört, lasse Amorium und Caesarea belagern und sei selbst im Anzuge gegen Malatia. Der Prophet befiehlt dem alten Helden das Schwert zu ergreifen; noch einmal sei ihm der Sieg beschieden, dann erwarte ihn das Paradies. Unterdessen haben sich seine Söhne vergebens an den eben verstorbenen Chalifen Moʿtaṣim um Hülfe gewendet; ʿAbdulwahhâb fällt im Kampfe mit dem Franken ʿÛǵ, Malatia wird erobert und von Grund aus zerstört. Aber das Zusammentreffen Baṭṭâls, des neuen Chalifen *Baḫtijâr* und des Genienkönigs Ṭâmûs entscheidet die Niederlage der Griechen und Malatia wird von der gemachten Beute neu aufgebaut. Eines Freitags spricht Baṭṭâl in der Hauptmoschee das Kanzelgebet, hält eine Predigt und [169] schliesst diese mit einem feierlichen Abschiede von der Welt. Hierauf empfiehlt er dem Chalifen seine Söhne, giebt diesen gute Lehren und dankt dem Ṭâmûs für die vielen ihm geleisteten Dienste. Aber der Kaiser hatte sich nur bis Ḳalʿaï

mesîḥîje (Christenburg) zurückgezogen. Baṭṭâl beschliesst ihn ganz zu vertreiben und dann nach Medînah zurückzukehren. Ohne Begleitung zieht er aus, überfällt das griechische Heer, tödtet einen Theil desselben und nöthigt den Kaiser mit dem übrigen sich in die Veste zu werfen. Mit einem an den Gürtel des Patriarchen Isaak als Wurfleine gebundenen Stein richtet er dann in der Veste grosse Verwüstungen an. Des Mittags legt er sich, um etwas auszuruhen, im freien Felde nieder. Ein Blick auf den schlafenden Helden entzündet in des Kaisers Tochter eine heisse Liebe zu ihm, und da sie ein griechisches Heer zum Entsatze herankommen zu sehen glaubt, schreibt sie einige warnende Worte mit der Bitte um Erwiederung ihrer Liebe auf einen Stein und wirft diesen nach ihm hin, anstatt ihn aber durch den Fall des Steines zu wecken, zerschmettert sie ihm damit die Brust. Unter dem Vorwande ihm den Kopf abschneiden zu wollen lässt sie sich das Thor öffnen, und da sie ihn wirklich todt findet, stützt sie den Griff ihres Dolches auf die zerschmetterte Brust, spricht das moslemische Glaubensbekenntniss und stürzt sich mit den Worten: Dir zu Liebe, o Seijid! in ihre eigene Waffe. Sogleich bricht ein gewaltiges Gewitter los, und unter seinen Schlägen verschwinden die beiden geweihten Leichname. Entsetzt flieht der Kaiser nach Constantinopel; Besîr und Nezîr aber, welche ihrem Vater nachgezogen waren und deren Heer die Prinzessin von weitem für griechische Hülfsvölker angesehen hatte, kommen nach dem Gewitter heran und finden weder von Baṭṭâl noch vom Kaiser eine Spur. Des Nachts aber erhalten sie durch ein Traumgesicht Aufschluss über das Schicksal ihres Vaters, der ihnen selbst in seiner Glorie erscheint und tröstende, erhebende Worte zu ihnen spricht. Sie ziehen nach Malatia zurück und erstatten Bericht an den Chalifen, der mit allen Moslemen den grossen Helden tief betrauert.[1])

---

[1]) Angeregt durch diesen Aufsatz und mit Anlehnung an denselben, gab Herr Prof. Dr. Ethé nach sechs Handschriften, mit reichhaltigen Anmerkungen aus denselben über verschiedene Lesarten u. s. w., eine Uebersetzung des ganzen Romans: »Die Fahrten des Sajjid Batthâl. Ein alttürkischer Volks- und Sittenroman. Zum ersten Male vollständig übersetzt von Dr. Hermann Ethé, Privatdocenten an der Universität München. Leipzig: F. A. Brockhaus. 1871«. X u. 320 S. 8. — Zu dem oben S. 229 und

231 auf das Grabmal Baṭṭâl's Gesagten liefert Das Ausland, 1860, Nr. 5, S. 114, in einem Briefe aus Kleinasien folgenden bestätigenden und ergänzenden Bericht einer Excursion von Kjutahie nach »Seidi Gazi« über Saka (türkisches Dorf), Ak Olak (neues Dorf), Ekiz Olak und Agia (zwei »Jürük« d. h. turkomanische Nomaden-Dörfer): »In Seidi Gazi angekommen, stieg ich zuerst nach dem sogenannten Tekkie hinauf, einem Kloster der Hadschi-Bektasch-Mönche, deren vier bis fünf da sind. Dieses Kloster enthält zwei Grabmäler. In dem einen sind 2 Gräber: das Grab des berühmten Seidi Gazi Baṭṭâl und das Grab einer angeblichen Prinzessin. Der Sarkophag des Seidi Gazi Baṭṭâl ist ungefähr 20 Fuss lang, so dass er nicht nur moralisch, sondern auch physisch ein grosser Held war; die Prinzessin, deren Sarkophag von gewöhnlicher Grösse ist, war seine Geliebte. An einer andern Stelle des Tekkie ist das Grabmal des Tschoban [d. h. Schäfer] Baba, welcher später das Grab des Seidi Gazi wieder aufgefunden hat. Den Eingang des Tekkie bildet eine schräg aufsteigende Arkade«. — Nach den von dem Reisenden dort copirten Inschriften ist Seidi Gazi nicht das alte Prymnessus, sondern unstreitig das alte Nacolea.

XVI.[1])

Unter den zahlreichen türkischen Bearbeitungen ursprünglich persischer Märchenstoffe giebt es ein Ǵâmasp-nâme (Ǵâmasp-Buch), nicht nach seinem Verfasser, sondern nach seinem Helden oder vielmehr Hauptabenteurer so benannt. Dieser Ǵâmasp ist eine dem altpersischen Sagenkreise angehörende Persönlichkeit; im Fihrist al ʿulûm, Flügel's Ausg. S. 239 Z. 14 u. 15, steht er unter den ältesten persischen Schriftstellern als »Ǵâmasp der Gelehrte« unmittelbar nach Zarâduśt (Zoroaster), »ihrem (der Perser) Propheten«. Bei andern heisst er »der Weise« oder »Philosoph«. Er soll unter Guśtasp (Hystaspes), dem Sohne Lohorasp's, dem vierten Könige der Kejânischen Dynastie, nach Andern früher, unter Kei Chosrau, dem zweiten Könige derselben Dynastie, gelebt haben. Die erste Angabe stimmt besser zu der Ueberlieferung welche Zoroaster ebenfalls unter der Regierung des Guśtasp auftreten und diesen König zu seiner Lehre bekehren lässt. Für das spätere Morgenland ist Ǵâmasp zu einer eben so mythischen Person geworden, wie z. B. Plato und Aristoteles; besonders gilt er, wie diese, für einen Grossmeister der geheimen Wissenschaften: Mantik, Astrologie, Alchymie u. s. w. Auch werden ihm Schriften entsprechenden Inhaltes beigelegt. So nennt ihn der Fihrist S. 353 erst im Allgemeinen unter den Schriftstellern über die »grosse Kunst«, und auf der folgenden Seite führt er eine besondere Schrift von ihm an mit dem Titel: »Das Buch von Ǵâmasp über die grosse Kunst«. In der Pariser Nationalbibliothek giebt es unter dem allgemeinen Namen: »Das Buch von Ǵâmasp« (Kitâb Ǵâmasp) ein

[1]) Erschien zuerst in den Berichten über die Verhandlungen der Königlich Sächs. Gesellschaft der Wissenschaften. Philol.-histor. Cl. 1880. S. 66—71.

nach seiner eigenen Angabe gegen das Ende unsers 13. Jahrhunderts aus dem Persischen in das Arabische übersetztes Werk sowohl über die bis auf die Zeit Ǵâmasp's vorgekommenen als auch über die von ihm vorausberechneten grossen [67] Conjunctionen der Planeten und die dadurch angekündigten Epoche machenden Weltbegebenheiten. Auch nach der Vorrede dieses Werkes hat Ǵàmasp unter dem vorgenannten Könige Guśtasp in Balch (Bactra) gelebt.

Zu einer ganz andern Classe von Ǵàmasp-Büchern gehört das türkische Ǵâmasp-nâme, über welches ich jetzt Einiges mittheilen will. Eine Untersuchung seines bisher, so viel ich weiss, nirgends näher bezeichneten Inhaltes ergiebt, dass es ein phantastischer Volksroman ist der zur Zeit des oben erwähnten Kei Chosrau spielt; aber schon das Auftreten des Propheten Daniel als Vaters der Hauptperson und die Angabe, dass ein in die Abenteuer Ǵàmasp's verflochtener König Bulḳià tausend Jahre »vor dem Propheten Muhammed« gelebt habe, verweisen die Ausbildung der Fabel, wenigstens in ihrer jetzigen Gestalt, ohne Weiteres in die islamische Zeit.

Handschriften davon finden sich in mehrern europäischen Bibliotheken, wie in der Vaticanischen, der Bodlejanischen, der Leidener und der öffentlichen Königlichen Bibliothek in Dresden. Diese letzte besitzt unter Nr. 61 der morgenländischen Handschriften ein Ǵàmasp-nàme in Prosa und unter Nr. 150 ein zweites in Versen; das erste, wie gewöhnlich solche Unterhaltungsbücher für den gemeinen Mann, von einem ungenannt und unbekannt gebliebenen Verfasser; das zweite, wie es scheint, mit dem Leidener Exemplar übereinstimmende von einem im Uebrigen ebenfalls Unbekannten, der sich den Dichternamen Saʿdî beigelegt und es nach seiner eigenen Angabe im Jahre d. H. 833 (1429—30 n. Chr.) in Aydynǵyk, dem alten Kyzikon auf der Insel Kyzikos in der Propontis, in Reime gebracht hat. Gewidmet ist es dem Sultan Muràd II. (bei uns gewöhnlich Amurath genannt, von 1421 bis 1451 unserer Zeitrechnung), der und dessen Grossvezìr Muhammed in der Einleitung gepriesen werden. Das Versmass ist das gewöhnliche der türkischen Legenden- und Märchenpoesie: das bequeme, etwas schwerfällige Ramal, dessen Schema fâʿilâtun fâʿilâtun fâʿilât der letzte Vers nachliefert.

Sprache und Versbau zeigen noch ganz die alttürkische Kunstlosigkeit und — so zu sagen — bänkelsängerische Unbeholfenheit, aus der sich im folgenden Jahrhunderte auf dem Höhepunkte osmanischer Macht und Grösse unter Selîm I, Suleimân dem Grossen und ihren nächsten Nachfolgern eine in ihrer Art klassische Verfeinerung und [68] Formvollendung entwickelte. Der Inhalt der prosaischen und der metrischen Bearbeitung ist übrigens im Wesentlichen ganz derselbe und die letztere offenbar nur die Versificirung der erstern.

Die Fabel selbst ist eins der abenteuerlichsten Erzeugnisse morgenländischer, zunächst p e r s i s c h e r Einbildungskraft. Denn sie geht nicht nur von Persien aus und kehrt von den verwegensten Ausflügen in erträumte ungemessene Fernen immer dahin zurück, sondern dass sie auch da entstanden ist, verrathen auf den ersten Blick die häufigen, sogar in die gemeintürkische Prosa unverändert übergegangenen persischen Ausdrücke und Redensarten. Ǵâmasp selbst aber ist von Haus aus kein Perser, sondern der Sohn des Propheten Daniel. Dieser wird als ein israelitischer Weiser, Philosoph, Mathematiker, Astronom, Astrolog, überhaupt als ein unvergleichlicher Gelehrter im Besitze aller möglichen und unmöglichen Wissenschaften geschildert, der nach einer allerdings nicht von Allen getheilten Meinung selbst die Prophetenwürde besessen habe. (Zur vollen Gewissheit hierüber fehlt nämlich das ausdrückliche Zeugniss des Korans.) Kurz vor seinem Tode übergiebt er seiner Frau, in einer Kiste verwahrt, seine sämmtlichen Handschriften mit dem Auftrage sie seinem noch im Kindesalter stehenden Sohne nicht eher auszuhändigen, als bis dieser in reifern Jahren selbst danach fragen werde. Dies geschieht auch, aber erst am Ende der ganzen Geschichte, deren eigentlicher Held zwar Ǵâmasp ist und bleibt, aber so, dass in den Roman seines Lebens zwei i h m n u r e r z ä h l t e Episoden eingeflochten sind die an Länge und phantasiereicher Mannigfaltigkeit seine eigenen wunderbaren Erlebnisse weit übertreffen. Nach der ersten Jugend, während der er aus Mangel an Lust und Fähigkeiten nichts gelernt hat, geräth er unter der Regierung Kei-Chosrau's mit zwei andern armen Burschen bei'm Holzsammeln auf einer Insel in einen tiefen Brunnen, in welchem er von seinen Gefährten verrätherischerweise zurückgelassen, nach langem

Herumtappen endlich den Eingang zum Schlosse des Schlang
königs Jamlicha findet, den man sich nach dem von ihm Gesag
als ein schlangenähnliches daemonisches Wesen mit Mensch
kopf, Menschengesicht und menschlicher Sprache, aber mit üt
menschlichen Kräften und Kenntnissen ausgerüstet zu denken l
Dieser Schlangenkönig nimmt den Verlassenen [69] in sein
unterirdischen Palaste gastlich auf und erzählt ihm aus sein
reichen Erfahrungsschatze die Geschichte eines israelitiscl
Königs mit Namen Bulḳiâ, Sohn Serâbîl's, der volle taus
Jahre vor Muḥammed lebte, aber das Auftreten desselben in ei
unter seines Vaters Schätzen entdeckten alten Handschrift vora
verkündet fand. Aus Kummer darüber, dass das Schicksal
nicht zu einem Zeitgenossen dieses grössten und letzten Prophe
gemacht hat, verfällt er in Schwermuth, legt die Regien
nieder, setzt einen Stellvertreter für sich ein und zieht dann
Derwisch in die weite Welt. Aus einem Schiffbruche rettet
sich schwimmend auf die Insel Jamlicha's, der ihn durch Zaub
macht in sein Reich zurückversetzt. Der wandernde Derwi
verwandelt sich nun in einen sesshaften Klausner; aber
seinem ehemaligen Vezir 'Affân in seiner Einsamkeit aufgesu
lässt er sich von diesem bereden mit ihm auf die Schlangenir
zurückzukehren. Durch hinterlistigen Ueberfall legen sie
Schlangenkönig in Fesseln und zwingen ihn die Kräuter zu
zeichnen deren Anwendung beiden die Erreichung ihrer höchs
Wünsche sichert: dem Könige Bulḳiâ die Verlängerung sei
Lebens bis zur Zeit Muḥammed's, dem Vezir die Wunderkraft
dem Wasser wie auf festem Lande zu gehen. Nach Gebrauc
anweisung reibt sich der Vezir mit seinem Kraute die Fusssoh
ein, und der glückliche Erfolg eines sofort angestellten Versuc
verleitet den Unersättlichen zu noch verwegnerem Beginn
Wiederum beschwatzt er den König zur Theilnahme daran:
wandern zusammen nach dem die Erde rings umgebenden (
birge Ḳâf zum Grabmale des Königs Salomo, um sich sei
Siegelringes zu bemächtigen, dem bekanntlich alle Genien
Daemonen unterthan und dienstbar sind. Schon hat 'Affân
Ring von der rechten Hand des in einem offenen Sarkoph
liegenden Königs abgezogen: da erscheint auf Gottes Befehl
Erzengel Gabriel und verwandelt den Frevler durch einen Bli

strahl in Asche. Bulḳiâ aber wird von einem der das Grabmal bewachenden Geister belehrt dass ihm dasselbe Schicksal bevorstehe, wenn er gegen das Gesetz der Natur durch Zauberkunst sein Leben bis zur Zeit Muḥammed's verlängere. So von diesem Gelüste geheilt, setzt er seine Wanderung allein fort und sieht und hört auf ihr noch unzählige wunderbare Dinge. Eine wiederum in die erste eingelegte zweite Episode ist die Erzählung vom Prinzen [70] Ǵihânśâh, dem Sohne Taimûśśâh's, welchen Bulḳiâ im Lande der Genien auf einem Grabe sitzend findet und der ihm auf Befragen seine Lebensgeschichte erzählt, — das stoff- und farbenreichste Märchen im ganzen Buche. Nach vielen Abenteuern war Ǵihânśâh der glückliche Gemahl der Prinzessin Śemsḫân, der Tochter Śâhinśâh's, des Königs der Genien, und nach seines Schwiegervaters Tode, dessen Nachfolger geworden, hatte aber kurze Zeit darauf seine geliebte Śemsḫân unter den Klauen und Zähnen eines aus dem Käfige entsprungenen Löwen verbluten sehen und darum das Gelübde abgelegt sein ganzes noch übriges Leben an ihrem Grabe zu vertrauern. — Auf seiner weitern Wanderung wird Bulḳiâ Augenzeuge eines Treffens zwischen den Heeren des guten Genius Isimśâh und den von Gott abgefallenen Daemonen, worauf er von dem siegreichen Isimśâh auch den ganzen bisherigen Verlauf dieser Geisterkämpfe erfährt. Endlich kommt er in sein Reich zurück und besteigt wieder den Thron. — Diese ganze Reihe von Geschichten erzählt der Schlangenkönig seinem Gaste Ǵâmasp, und erst nachdem er ihn sieben Jahre lang in seinem Palaste zurückgehalten hat, lässt er ihn auf die Oberfläche der Erde zurückkehren, gegen das Versprechen nie ein Bad zu nehmen, weil nach einem Schicksalsspruche das Leben des Schlangenkönigs an die Erfüllung dieser Bedingung geknüpft ist. Daheim findet Ǵâmasp den König Kei-Chosrau, seine Mutter und seine Frau noch am Leben, ebenso die beiden treulosen Gesellen, die ihn hülflos in dem Brunnen zurückgelassen hatten. In der Zwischenzeit reich geworden, müssen sie nun sein Stillschweigen über den an ihm geübten Verrath mit dem dritten Theile ihres Vermögens erkaufen. So vergehen wiederum sieben Jahre, während deren er sein dem Schlangenkönige gegebenes Wort treulich hält. Endlich einmal bei grosser Hitze lässt er sich durch die dringende Einladung eines Bade-

meisters zum Wortbruche verleiten, wird aber noch bevor er in die Bademulde gestiegen von zwei Trabanten ergriffen und vor den König geführt. Diesem hatte nämlich ein jüdischer Arzt Simeon gerathen Ǵâmasp, der die persönliche Bekanntschaft des Schlangenkönigs gemacht habe, zu demselben zu senden mit dem Auftrage ihn zur Heilung eines Geschwürs im Gesichte des Königs herbeizulocken. Anfangs leugnet Ǵâmasp den Schlangenkönig zu kennen, wird aber durch die Bastonade zum Geständniss gezwungen und kehrt nun in [71] Begleitung Simeons an den Rand des Brunnens zurück der zu dem unterirdischen Palaste Jamlicha's führt. Durch Simeons mächtige Zaubersprüche heraufbeschworen, giebt der Schlangenkönig seinem alten Bekannten insgeheim Anweisung seinen nun bevorstehenden Tod durch eine besondere Anwendung seines Fleisches an dem Juden zu rächen, durch eine andere das Geschwür im Gesichte des Königs zu heilen und weiterhin alle geheimen Wissenschaften zu erlernen. Dann lässt er sich vor den König führen, wo er nach Simeons Verordnung in Stücke geschnitten und zu Brei gekocht wird. Mit diesem vergiftet Ǵâmasp den Juden, der davon aufschwillt und zerplatzt, heilt ebendamit den König von seinem Uebel, wird dessen Vezir und Schwiegersohn, lässt sich von seiner Mutter die Handschriften seines Vaters ausliefern, lernt daraus alle Weisheit und lebt in Glück und Grösse bis an sein Ende.

XVII.[1]

Seitdem der Drusenfürst Fahreddîn zu Anfang des siebzehnten Jahrhunderts durch seine kühnen Unternehmungen und wechselvollen Schicksale die Augen der Welt auf sich gezogen hatte, wurde nicht sowohl das Geschlecht der Benû Maʿn, dem er selbst angehörte, als das der Benû Śihâb (gew. Śehâb), welches weiterhin an des ersteren Stelle trat, in Europa mehr und mehr bekannt, besonders durch die Fürsten Melḥam, Jûsuf und Manṣûr, vor allen aber durch den langjährigen Beherrscher des Libanon, Emîr Beśîr, den Schützling Muḥammed ʿAlî's und Ibrâhîm Pâśâ's, mit denen er dem türkisch-christlichen Legitimitäts-Bündnisse im J. 1840 unterlag, um für den Rest seines Lebens in Malta ein ruhiges St. Helena zu finden. Aber woher stammen, wirklich oder angeblich, diese Benû Śihâb? Welche Ahnenreihe haben sie aufzuweisen? Wann begründeten sie ihre Herrschaft in Syrien? Griffen sie schon früher in die Landesgeschichte ein, und wo und wie geschah dies? — Auf diese und ähnliche Fragen fehlt uns, meines Wissens, bis jetzt eine zuverlässige Antwort. Auch ich kann eine solche nicht vollständig, aber wenigstens die Grundzüge davon geben, gleichsam die Kette des geschichtlichen Gewebes, zu welcher weitere Forschungen den Einschlag liefern mögen. Ich erhielt vor zwei Jahren von Herren J. Catafago, erstem Dolmetscher des preussischen Generalconsulats in Beirut, die arabische Urschrift des folgenden Aufsatzes, mit der Bemerkung dass dieselbe unter den Büchern und Papieren seines sel. Oheims A. Catafago, österreichischen Consuls in ʿAkkâ, aufgefunden worden sei. Sie ist in trockenem Chronikenstil abgefasst und sprachlich Wichtiges oder Schwieriges kommt darin

---

[1]) Erschien zuerst im fünften Bande der Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft v. J. 1851. S. 46—59.

nicht vor; ich habe es daher für unnöthig gehalten meiner Uebersetzung den Text beizufügen. Einiges der Berichtigung Bedürftige oder für das spätere Arabisch Beachtenswerthe findet man in den Anmerkungen aufgeführt. Um die ermüdende und, bei aller Magerkeit, weitschweifige Einförmigkeit des Geschlechtsregisters [47] zu vermindern, habe ich weiterhin das stets wiederkehrende: »Darauf führte N. N. als Oberfürst die Regierung nach seinem Vater x Jahre; dann starb er und hinterliess x Söhne: N. N. u. s. w.« auf den kürzesten Ausdruck zurückgeführt und mich stellenweise der tabellarischen Form bedient, mit fortlaufender und, wo nöthig, zurückweisender Bezifferung der einzelnen Familienglieder.

Geschlechtsregister der Fürsten Benû Śihâb, von dem hochgelahrten Seijid[1] Aḥmed el Bezrî, Muftî der von Gott behüteten Stadt Ṣaidâ[2].

Im Namen Gottes des Allerbarmers.

Lob sei Gott, der den Menschen aus geläutertem Letten gebildet, ihn dann als Samentropfen in festem Behälter geborgen, darauf den Samentropfen zu einem Blutklumpen, den Blutklumpen zu einer Fleischmasse, die Fleischmasse zu Knochen umgebildet und die Knochen mit Fleisch bekleidet, endlich ihn vollkommen ausgebildet hat. Ja, hocherhaben ist Gott, der beste der Bildner![3] Er hat die Menschen in Völker und Stämme, in Früher- und Späterlebende getheilt, die Beweise seiner Gottesmacht uns klar vor Augen gestellt und den Menschen durch mannichfache Vorzüge ausgezeichnet. Ich bezeuge dass kein Gott ist als Allàh allein der keinen Gottheitsgenossen hat, der über Alles was da ist das Sein gleichmässig ausgegossen, aber den dazu auserkorenen Wesen einen höheren Rang verliehen hat. Weiter bezeuge ich dass Muḥammed sein Knecht und Gesandter ist den er aus dem besten der Völker und Stämme an die Menschen gesendet und dem er die schönsten Eigenschaften aus-

1) Abkömmling Muḥammed's.
2) Sidon.
3) Aus Sur. 23 V. 12—14.

schliesslich zugetheilt hat. Gott segne ihn und gebe ihm Heil, Hoheit und Herrlichkeit; er segne auch seine Geschlechtsgenossen, die von aller Unlauterkeit Gereinigten, und seine Gefährten, die gewaltigen Eiferer für Gottes Sache.

Was nun weiter, so ersuchte mich einst ein Freund, — dem, wie mir selbst, Gott Milde und Güte erweisen möge, — ihm die Abstammung der edeln, glorreichen und verehrungswürdigen Fürsten Benû Śihâb auseinanderzusetzen, welche jetzt im Gebirge el Śûf[1] und den dazu gehörigen Orten die Regierung führen[2]. Im Vertrauen auf den Beistand Gottes sagte ich [48] ihm das zu[3], schlug die Werke der besten Schriftsteller nach und ging die Schriften der Ueberlieferer und Gelehrten durch[4]. Endlich erzeigte mir Gott die Gnade mich unter den Acten und Urkunden des Gerichtshofes von Ṣaidâ[5] eine Notizensammlung finden zu lassen, vom sel. Śeiḫ ʿAlî, Sohn des hochgelahrten Śeiḫ Abulbaḳâ Hibetallâh, gewöhnlich el Śeiḫ Ǵumâdâ genannt, mit einer Unterschrift versehen wonach er dieses Schriftstück vorgefunden hatte mit der Unterschrift seines ebengenannten Vaters worin dieser erklärt dasselbe vorgefunden zu haben mit der Unterschrift des hochgelahrten Śeiḫ Ḳâsim, Sohn des Śeiḫ

---

1) *Robinson*'s Palaestina, III, S. 945 f.

2) المتوليين الان الحكم فى جبل الشوف وتوابعه. Die Form متولِيين ist gemeinarabisch, statt متولّين. So auch weiterhin المفتِيين, die Muftî's.

3) اجبته لذلك statt اجبته الى ذلك.

4) وتصفحت صحايف النقلة والاخبار l. وتصفحت صحايف النقلة والاحبار.

5) سجلات وقيود محكمة صيدا, ein Beispiel der im Altarabischen sehr seltenen (s. *Dieterici*'s Ausg. der Alfîjah, S. ٢٠٥ u. ٢٠٦, *de Sacy*'s Gramm. 2. Ausg. II, §. 266), im Gemeinarabischen häufigen Stellung des Genetivs nach zwei ihn gemeinschaftlich regierenden und durch و zu einem Gesammtbegriff verbundenen Wörter, deren erstes wie das zweite die für den St. constr. nöthige Endung annimmt; vgl. Nawawî's Biograph. Dict. S. ٥٢ Z. 3 u. 4: اجدادُ وجدّاتُ المومنين, und اخوالُ وخالاتُ المومنين; *Humbert*'s Arab. Chrestom. facil. S. 188, Z. 8 v. u. اولادَ واحفادَ آدم. S. diese Kl. Schriften, I, S. 624 u. 625 zu de Sacy, II, 157, §. 266.

Zeineddîn. Enkel des Śeiḫ Muḥammed el Ḥâwî. Alle diese Śeiḫe haben in der genannten Stadt das Muftî-Amt verwaltet, und el Ḥâwî starb zu Anfang des Dulḥiǵǵah im J. d. H. 1042 (Mitte des J. Chr. 1632). Śeiḫ Ḳâsim aber erklärt in seiner Unterschrift diese geschichtlichen Angaben in einem bei den Benû Śihâb aufbewahrten und von einer Generation auf die andere vererbten Geschlechtsregister vorgefunden zu haben, als er im J. 1109 (1697—98) von Jüreklî [1]) Pâśâ Muṣṭafâ, dem Statthalter von Ṣaidâ, mit einem Schreiben von ihm zur Erhebung der von dem Gebirge el Śûf und den dazu gehörenden Orten an den Statthalter von Ṣaidâ abzuführenden Steuern zu Emîr Beśîr, Sohn des Emîr Ḥusein vom Hause Śihâb, gesendet worden sei. Damals habe ihm der ebengenannte Fürst jenes Geschlechtsregister vorgezeigt und ihn ersucht eine beglaubigte Abschrift davon unter den Urkunden des hohen Gerichtshofes niederzulegen [2]). Dieses Schriftstück also, sagt [49] Seijid Aḥmed el Bezrî, welches Gott zu meiner Kenntniss kommen liess, enthielt nach den gewöhnlichen Eingangsformeln Folgendes:

»Wir Benû Śihâb leiten unser Geschlecht ab von Śihâb bin 'Abdallâh bin el Ḥâriṯ bin el Zuhrah dem Ḳoreiśiten, von dem Mannstamme der Âminah, der Mutter des Propheten [3]). Unser Ahnherr von väterlicher Seite aber ist el Ḥâriṯ bin Hiśâm der Ḳoreiśit von dem Zweige der Benû Maḫzûm [4]), einer der Fürsten, welche den Abû 'Obeidah bin el Ǵarrâḥ, den Nachfolger des Ḫâlid bin el Welîd, auf dem Eroberungszuge im damascenischen Syrien begleiteten. El Ḥâriṯ hatte ein Mädchen von der Nachkommenschaft des Śihâb bin

1) Nach Muthmassung vervollständigt. Das Eisen des Quarantaine-Beamten, welches in der Urschrift auch andere, jedoch mit Sicherheit auszufüllende Lücken zurückgelassen, hat die beiden Buchstaben zwischen يسو und لى ausgestochen.

2) أن يقيدها في قيود المحكمة العلية.

3) El Zuhrah war Âminah's Grossvater; 'Abdallâh, der Vater Śihâb's, und Âminah wären demnach Geschwisterkinder im zweiten Gliede gewesen; s. *Weil's* Mohammed S. 21.

4) الخزومى القرشى, l. المخزومى. S. Abulf. Hist. anteisl. S. 196 Z. 21 u. 22 u. S. 198 Z. 11 u. 12.

'Abdallâh geheirathet; mit dieser erzeugte er seinen Sohn Mâlik. Dieser begleitete seinen Vater auf jenem Eroberungszuge, bis dieser als Märtyrer fiel. Da aber Mâlik's Uebertritt zum Islâm erst unter dem Chalifate Abû Bekr's stattgefunden hatte, hinterliess er keinen glänzenden Namen[1]) und wurde nicht unter die Gefährten des Propheten gezählt. Von väterlicher Seite war er der Bruder des 'Abderraḥmân bin el Ḥâriṯ bin Hiśâm. Sein Vater el Ḥâriṯ war einer derjenigen, welche den Islâm nach der Eroberung von Mekkah annahmen[2]); er wohnte dann mit dem Propheten dem Kriegszuge nach Ḥonein bei[3]) und erhielt von ihm hundert Kamele[4]). Er ist ferner der welcher sprach: »O Gottgesandter, wie kommt die Offenbarung zu dir?« Worauf der Prophet erwiederte: »Manchmal kommt sie zu mir wie Glockengetön, und das ist für mich schwerer auszuhalten (als die andere Offenbarungsweise); wenn er (der Engel) dann von mir ablässt, steht in meinem Gedächtnisse was er gesprochen; manchmal aber erscheint mir der Engel in Gestalt eines Mannes, redet so zu mir, und ich behalte was er spricht«[5]). Nach einer andern Angabe war el Ḥâriṯ der welcher den Teufel [50] sah, als dieser sich in der Gestalt des Surâḳah bin Mâlik bin Ǵo'śom des Kinâniten vom Zweige der Benû Mudliǵ[6]) aus der Schlacht bei Bedr zurückzog. Auch el Ḥâriṯ's Bruderssohn 'Ikrimah gehört zu denen, welche den Islâm nach der Eroberung von Mekkah annahmen; er war mit der Tochter seines Vatersbruders el Ḥâriṯ bin Hiśâm verheirathet, und auf deren Fürbitte schenkte ihm der Prophet das Leben, da sie früher als ihr Gatte zum Islâm übergetreten war[7]). Ein anderer Bericht sagt: Als der Gottgesandte

---

1) خمل نكره, l: خمل.

2) *Weil's* Mohammed S. 223 Z. 1. Er war der Bruder des Abû Ǵahl, »des Feindes Gottes«; ihre Abstammung s. in Nawawî's Biograph. Dict. S. ٤٢٨ Z. 4 u. 3 v. u.

3) *Weil's* Mohammed S. 232. Der Text hat falsch جنين statt حنين.

4) *Weil's* Mohammed S. 239. *Caussin*, Essai sur l'hist. des Arabes, III, S. 261.

5) *Weil's* Mohammed S. 43 f. Anm.

6) الموجى, l. المدلجى; s. Nawawî's Biograph. Dict. S. ٢٧٠ f.

7) *Weil's* Mohammed S. 222.

am Tage der Eroberung von Mekkah mit Bilâl in die Kaʿbah eingetreten war, befahl er diesem den Gebetruf anzustimmen. Während dessen sassen Abû Sufjân, ʿAttâb bin Asîd und el Ḥâriṯ bin Hiśâm an der Rückseite der Kaʿbah. Da sagte ʿAttâb: »Gott hat es gnädig gemacht mit (meinem Vater) Asîd, dass er ihn dies nicht mehr hören und darüber ergrimmen liess«. El Ḥâriṯ sprach: »Wüsste ich dass es Wahrheit wäre, ich folgte ihm«. Abû Sufjân sprach: »Ich sage nichts. Redete ich, so würde dieser Kies mich verrathen«. Hierauf trat der Prophet zu ihnen heraus und sprach: »Ich weiss was ihr gesagt habt«, und wiederholte ihnen ihre Worte. Da sagten el Ḥâriṯ und ʿAttâb, jeder für sich: »Ich bezeuge dass du der Gesandte Gottes bist. Bei Gott, kein Mensch ausser uns hat unsere Worte vernommen, dass wir sagen könnten er habe sie dir hinterbracht«[1]). El Ḥâriṯ ist ferner der welcher am Tage der Schlacht bei Bedr zur Entschuldigung seiner Flucht die Verse sprach (Wüstenfeld's Ibn Coteiba S. ۱۶۳):

Nicht eher — Gott weiss es! — liess ich ab vom Bekämpfen der Feinde,
Bis sie meinem Rosse einen falben, schäumenden Kamelhengst entgegenwarfen[2])
Und ich erkannte dass, wenn ich noch einen bekämpfte,
Ich selbst getödtet werden würde, ohne dass mein Märtyrertod einem Feinde schadete.
[51] Da erst wandte ich mich ab von ihnen, die Freunde unter ihnen zurücklassend,
In der Hoffnung jene am Tage der Loskaufung wiederzusehen.[3])

[1]) *Weil's* Mohammed S. 224, Anm. 354. Statt »Useid« ist nach Nawawî's Biograph. Dict. S. ۴۰٥ Asîd zu lesen. Für die Worte bei Weil: »in einem Winkel des Tempels« steht in meinem Texte بقفا الكعبة, d. h. hinter der Kaʿbah, was auch der Zusammenhang erfordert. Unsere Wörterbücher haben, nach dem Vorgange der arabischen, قفا bloss als Nacken, Genick; aber es bedeutet auch im Allgemeinen *Hinterseite;* so in dem altarabischen Verse bei Meidâni, Arabb. Provv. II, S. 342 Z. 4, und Les Voyages de Sind-bâd le marin, ed. Langlès S. ۸۳ Z. 11 من قفا ذلك الجبل, wofür ebend. Z. 6 من خلف هذا الجبل.

[2]) حتى رموا فرسى باشقر مذبد, l. مزبد.

[3]) طمعا لهم بلقاء يوم مفسد. Der Reim auf مزبد und مشهد

Derselbe el Hârit also zog unter dem Chalifate Abû Bekr's mit dem Heere aus welches dieser gegen die Griechen sandte und fiel, wie schon gesagt, als Märtyrer auf dem Eroberungszuge in Syrien im J. d. H. 15 (Chr. 636—37). Er war einer der ausgezeichnetsten Gefährten des Propheten und wohnte auch den der Eroberung des damascenischen Syriens vorhergehenden Schlachten bei, z. B. denen bei Eǵnâdein, am Jarmûk und auf Merǵ el Soffar [1])«.

So sind also die gegenwärtig im Gebirge el Śûf, Wâdî et Teim [2]) und den dazu gehörigen Orten residirenden Benû Śihâb von männlicher wie von weiblicher Seite Koreiśiten: ihr väterlicher Ahnherr el Hârit bin Hiśâm (1.), von dem Zweige der Benû Mahzûm, ihr mütterlicher Ahnherr Śihâb bin ʿAbdallâh bin el Hârit (2.). Nach dem Märtyrertode des el Hârit bin Hiśâm trat sein Sohn Mâlik (3.) als Glaubenskämpfer an seine Stelle, indem er den weiteren Treffen beiwohnte. Als nun, in Folge der Schlacht bei Eǵnâdein und auf Merǵ el Soffar und der am Jarmûk in der Landschaft Haurân [3]), unter der Regierung des ʿOmar bin el Hattâb Damaskus und die Umgegend erobert worden war, siedelte Mâlik bin el Hârit [52] mit den Seinigen nach

(wofür die Hdschr. falsch مشهدين hat) legt die auch sinngemässe Verwandlung des letzten Wortes in مفتدى nahe. Der »loskaufende Tag« ist dichterischer Ausdruck für den Tag an welchem die Loskaufung stattfindet, wie ليل نائم, نهار صائم u. dgl. Beidâwî, I, S. 83 Z. 25 u. 26, S. 208 Z. 15.

1) *Weil's* Geschichte der Chalifen, I. S. 40—46. Der Kâmûs hat مرج الصفّر (*Kosegarten's* Tabarî, II, S. 110 Z. 8) mit doppeltem, nicht mit einfachem f, wie Weil schreibt.

2) *Robinson's* Palaestina, III, S. 610 f.

3) In anderer Ordnung als vorher. Der Text hat (st. وقعة): بعد وقعت اجناديسن (oben richtig اجنادين) ومرج الصفر ووقعت اليرموك فى أرض حوران, als ob die Schlacht auf Merǵ el Soffar mit der bei Eǵnâdein nur ein Ganzes ausgemacht hätte; vgl. *Weil's* Gesch. der Chalifen S. 46 Anm. Doch vielleicht ist وقعتى zu schreiben: in Folge der beiden Schlachten u. s. w.

Ḥaurân über und nahm seinen Wohnsitz in der noch heutzutage wohlbekannten Stadt Śuhbah[1]). So ist also der erste Śihâbide der sich in Ḥaurân niederliess und daselbst als Fürst regierte Mâlik bin el Ḥâriṯ bin el Hiśâm. Er führte das Emirat nach seinem Vater 32 Jahr mit dem Ruhme eines freigebigen und edelmüthigen Mannes, dessen Thaten unvergessen blieben. Bei seinem Tode hinterliess er mehrere Söhne, von denen der älteste, Sa'd (4.), nach seinem Vater 60 Jahr regierte und ungewöhnlich lange lebte. Ḳâsim (5.), einer seiner Söhne, regierte nach seinem Vater 18 Jahr bis zu seinem Tode; nach ihm Śihâb (6.), einer seiner Söhne, 49 Jahr bis zu seinem Tode; nach ihm Muḥammed (7.), einer seiner Söhne, 28 Jahr; nach ihm Ḳais (8), der ausgezeichnetste seiner Söhne, 51 Jahr; nach ihm 'Âmir el Aḏra'î (9.), der älteste seiner Söhne, welcher diesen Beinamen davon erhielt dass er den Ḥiġâzenischen Arabern in Aḏra'ât[2]) eine grosse Schlacht lieferte, die Stadt gegen sie beschützte und sie trotz ihrer gewaltigen Heeresmasse zurücktrieb, dann seinen Wohnsitz dahin verlegte und mehrere Gebäude für sich und seine Edelsten in der Stadt errichtete. Vor seiner Uebersiedelung nach Aḏra'ât hatte er schon 7 Jahr regiert, dort regierte er noch 20 Jahr, im Ganzen also 27 Jahr. Ihm folgte Sa'îd (10.), der ausgezeichnetste seiner Söhne. Während der Regierung desselben rückten die Ḳarmaṭier nach Ḥaurân vor, um es einzunehmen; er aber trieb sie in einer grossen Schlacht von dem Lande zurück. Nach einer Regierung von 41 Jahren starb er und wurde in Aḏra'ât neben seinem Vater beigesetzt. Ihm folgte Ḫâlid (11.), sein ältester Sohn, und regierte bis zu seinem Tode 27 Jahr; nach ihm Mas'ûd (12.), sein ältester Sohn, 29 Jahr; nach ihm 'Omar (13.), sein ausgezeichnetster Sohn, 24 Jahr; nach ihm Mas'ûd (14.), sein ausgezeichnetster Sohn, 32 Jahr; nach ihm Muḥsin (15.), sein ältester Sohn, 31 Jahr; nach ihm Beśîr (16.), sein ältester Sohn, 35 Jahr; nach ihm

1) شهبه; in *Robinson*'s Palaestina, III, S. 910, شهبا, bei *Burckhardt* ebend. شاحبه.

2) في ازرعات statt اذرعات, wie auch nachher, und vorher الازرعى; s. *Robinson*'s Palaestina, III, S. 908, Anm. 5.

Ḥasan (17.), sein ältester Sohn, 22 Jahr; nach ihm **Mas'ûd** (18.), sein ältester Sohn, 28 Jahr; nach ihm **'Omar** (19.), sein ältester Sohn, 19 Jahr. So behaupteten sich die Benû Śihâb in ununterbrochener Reihe als Fürsten von Ḥaurân bis auf den Sulṭân Maḥmûd Zengî, bekannt unter dem Namen Nûreddîn der Märtyrer. Unter ihm starb 'Omar bin Mas'ûd im J. d. H. 568 (Chr. 1173). Ihm folgte **Munḳid** (20.), sein ältester Sohn, im Anfange des J. d. H. 569. Als nun [53] noch in demselben Jahre zwischen Sulṭân Maḥmûd und Sulṭân Ṣalâḥeddîn Jûsuf bin Eijûb, dem Beherrscher von Aegypten, Spannung eintrat, so verliessen die Benû Śihâb mit ihren Stammesangehörigen Ḥaurân und zogen nach dem westlichen Theile von Syrien. Zu der Zeit nämlich, als Sulṭân Ṣalâḥeddîn in Syrien war, hielten es die Benû Śihâb mit ihm und leisteten ihm auf seinen Feldzügen als Vorhut seines Heeres Beistand. Als er nun mit der Erlaubniss des Sulṭân Nûreddîn, der die Länder von Syrien bis an den Euphrat beherrschte, nach Aegypten gezogen war und dort seinen Wohnsitz genommen hatte, auch die bemerkte Spannung zwischen ihm und Sulṭân Maḥmûd eingetreten war, so verliessen die Benû Śihâb Ḥaurân und liessen sich bei der Jakobsbrücke[1]) nieder, um Zerwürfnisse mit Sulṭân Maḥmûd zu vermeiden. Dies merkte der Sulṭân recht wohl; er schickte ihnen daher durch einen vornehmen Herrn seines Hofes Gala- und Ehrenkleider[2]), und lud sie schriftlich ein zurückzukommen; sie würden bei ihm dieselbe Stelle einnehmen wie bei Sulṭân Ṣalâḥeddîn. Sie aber verstanden sich nicht zur Rückkehr und entschuldigten sich damit dass dies ihnen unmöglich sei. Er machte hierauf noch einen zweiten Versuch, indem er ihnen den Antrag stellte, sie möchten ihren Aufenthalt bei ihm in Damaskus nehmen; aber auch dies lehnten sie ab und schützten vor, das Leben in grössern, befestigten Städten sage ihnen nicht zu, weil sie an das freie Feld und kleine, offene Orte gewöhnt

---

1) الجسر اليعقوبى, gewöhnl. جسر بنات يعقوب genannt; s. *Robinson*'s Palaestina, III, S. 630 f., und *Tuch*'s Programm: Reise des Sheikh el-Khijârî el-Medeni durch einen Theil Palaestina's (Leipzig, 1850), S. 15, Anm. 6.

2) خلعًا وتشاريف, ebenso verbunden wie التشريف والخلع bei Ibn 'Arabschâh, Fâkihet el ḫulafâ, S. 108 Z. 16. Ueber تشريف s. meine Diss. de gloss. Habicht. S. 54; *Dozy*, Dict. des noms des vêtements chez les Arabes, S. 14—16.

seien. Der Sulṭân musste sich diese Ausrede gefallen lassen. — Es gab damals zehn Fürsten vom Hause Śihâb; der älteste von ihnen und zugleich Oberfürst[1]) war Munḳid, die übrigen waren seine Söhne, Brüder und Vatersbruderssöhne. Seine Söhne hiessen Neǵm (21.), Fâtik (22.), Ḥaidar (23.) und ʿAbbâs (24.), seine Brüder ʿAlî (25.) und Ġâlib (26.), seine Vatersbruderssöhne Saʿd (27.), Ǵâbir (28.) und Ḥamzah (29.). Die Zahl ihrer sie begleitenden Stammesangehörigen belief sich auf funfzehntausend. Von der Jakobsbrücke zogen sie dann weiter nach Wâdî et Teim, wo sie sich in Baidâ el ḍahr el aḥmar (Steppe des [54] rothen Berggipfels) [2]) von el Kuneijise[3]) bis el Ǵudeide[4]) niederliessen. Dieses Wâdî et Teim war, wie andere Orte des Küstenlandes, in die Gewalt der Franken gerathen; namentlich hatten sie sich in Ḥâṣbeijâ[5]) festgesetzt und es mit Kriegsbedarf und einer starken Besatzung ausgerüstet. Ihr Anführer (بطريق, eig. Patricier) hiess Comthur (قنطور). Die Benû Śihâb eröffneten nun den Angriff gegen sie, entrissen ihnen Ḥâṣbeijâ und das ganze Wâdî et Teim, schnitten dem Comthur den Kopf ab und schickten ihn mit den Köpfen von Fünfhundert der Seinigen nach Damaskus an Sulṭân Nûreddîn, wozu Fürst Munḳid ein Schreiben mit der Siegesbotschaft beifügte. Der Sulṭân freute sich darüber sehr und beschenkte die Dienstleute des Fürsten Munḳid reichlich; dann bestätigte er ihn selbst durch ein Schreiben im Besitze des von ihm eroberten Ḥâṣbeijâ und Wâdî et Teim, überliess ihm die freie Verfügung über Stellenbesetzung und Absetzung, und schickte ihm durch den Erzieher seiner Kinder, den Dewâdâr[6]) Rustam, ein glänzendes Galakleid. Hierauf blieben die Benû Śihâb in Wâdî et Teim und verschwägerten sich mit den Fürsten vom Hause Maʿn, welche damals die Beherrscher des Gebirges el Śûf waren. Um sich des Andranges der Franken leichter zu er-

1) امير الامرا.

2) الضهر الاحمر ein Ort im obern Wâdî et Teim, *Robinson*'s Palaest. III, S. 890.

3) *Robinson*'s Palaest. III, S. 937 u. 940.

4) Ebend. S. 612 u. 946.

5) Hauptort des untern Wâdî et Teim; *s. Robinson*'s Palaest. III, S. 611 u. 888; Zeitschrift d. D. M. G., II, v. J. 1848, S. 432 flg.

6) *Quatremère*, Hist. des Sultans Mamlouks, I, 1, S. 118 flg.

wehren, gingen diese gern darauf ein sich durch wechselseitige Heirathen mit den Benû Śihâb zu verbinden, welche in Wâdî et Teim und den dazu gehörigen Orten ihre Herrschaft fest begründet hatten. Fürst Munkid starb nach einer Regierung von 22 Jahren. Nach ihm regierte sein ältester Sohn, Neǵm (30.), 32 Jahr; nach ihm einer seiner Söhne, ʿÂmir (31.), 36 Jahr; nach ihm einer seiner Söhne Korkmaz [1]) (32.), 28 Jahr; nach ihm sein ältester Sohn Saʿd (33.) 35 Jahr; nach ihm sein Sohn Husein (34.) 29 Jahr; nach ihm sein Sohn Abû Bekr (35.) 32 Jahr; nach ihm sein Sohn Muhammed (36.) 27 Jahr; nach ihm sein Sohn Kâsim (37.) 37 Jahr; nach ihm sein Sohn Ahmed (38.) 34 Jahr; nach ihm sein Sohn ʿAlî (39.) 29 Jahr; nach ihm sein Sohn Mansûr (40.) 33 Jahr; nach ihm sein Sohn Melham (41.) 30 Jahr. Während seiner Regierung reiste der gelehrte und tugendhafte Imâm und Molla, Śeih Muhammed bin Fâïz el Bakarî aus Damiette, mit den Seinigen nach Haleb und von da nach Koniah [55] (Iconium) zum Besuche des Grabes des grossen Heiligen, Sadreddîn aus Koniah. Bei seinem Zuge durch Wâdî et Teim ritt ihm Fürst Melham entgegen, bezeigte ihm grosse Ehre und verheirathete sich mit seiner Tochter, welche ihm einen Sohn, Mansûr (42.), gebar. Dieser folgte ihm, starb aber schon nach einer Regierung von 4 Jahren mit Hinterlassung zweier Söhne, ʿAlî (43.) und Husein (44.), am Ende des J. d. H. 1006 (Chr. 1598 im Juli oder August). —

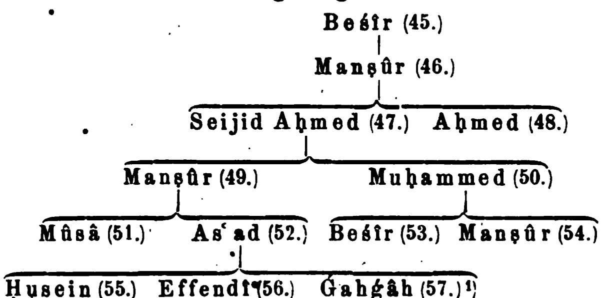
Hier schliesst die oben näher bezeichnete Notizensammlung. Ich war indessen so glücklich, späterhin eine andere unter den Benû Śihâb erblich gewordene Geschlechtsliste aufzufinden, welche weiter Folgendes enthält:

Nach dem im J. d. H. 1006 erfolgten Tode ihres Vaters stritten sich ʿAlî (43.) und Husein (44.) um den Besitz der Würde eines Oberfürsten und um die Regierung. Sie vereinigten sich endlich dahin, die Ortschaften des Wâdî et Teim unter sich zu theilen. Husein (44.) verlegte seinen Wohnsitz nach Râśeijâ [2]), wo ihm Beśîr (45.) geboren wurde, der, (s. weiter

[1]) Der erste türkische Name (eig. Furchtlos) in dieser Geschlechtsreihe; später kommen noch mehrere vor.

[2]) Hauptort des obern Wâdî et Teim; s. *Robinson*'s Palaest. III, S. 611 u. 888; Zeitschrift d. D. M. G. II. v. J. 1848, S. 434 flg.

unten) nachdem das Haus Maʿn mit dem Fürsten Aḥmed el Maʿnî ausgestorben war, die Herrschaft über das Gebirge el Šûf erlangte und die Residenz jener Familie in Besitz nahm. Seine Nachkommenschaft zeigt folgender Stammbaum:



[56] Fürst ʿAlî (43.) aber, der Bruder des Fürsten Ḥusein (44.) mit dem er, wie oben gesagt, in Folge eines Streites um die Obergewalt die Ortschaften des Wâdî et Teim theilte, behielt seine Residenz in Ḥâṣbeijâ, dem Stammsitze seines Hauses, und baute daselbst das bekannte Schloss[2]), über dessen Pforte noch immer eine seinen Namen enthaltende Inschrift steht, mit Angabe des Erbauungsjahres 1009 (Chr. 1600—1). Zu seinem Nachfolger im Oberfürstenthum und in der Regierung bestimmte er seinen Sohn Ḳâsim (58.). Ḳâsim's Söhne waren Manṣûr (59.) und Nâṣîf (60.). Der Letztere, ein Mann von einfachem Wesen, verzichtete auf alle Theilnahme an den Regierungsgeschäften, und

1) Im Texte steht: والامير اسعد ولد له الامير حسين والامير افندى والامير جهجاه والامير محمد والامير منصور ولد له الامير بشير والامير منصور. Da sich für das erste والامير منصور kein Anknüpfungspunkt findet (denn die Söhne des Fürsten Manṣûr (49.) sind schon vorher aufgezählt), und es höchst unwahrscheinlich ist dass Vater und Sohn denselben Namen geführt haben sollten, so habe ich angenommen dass jene Worte eine falsche Vorausnahme der bald darauf folgenden sind und mit والامير محمد nicht ein vierter Sohn Asʿad's aufgezählt, sondern auf dessen vorher genannten Oheim zurückgegangen wird.

2) الصرايه, statt السرايه oder السرايا; s. meine Diss. de gloss. Habicht. S. 65 flg. und über die Verwandlung des س vor ر in ص ebend. S. 81 flg. — Ueber das Aeussere dieses Schlosses s. Zeitschr. d. D. M. G. II, v. J. 1848, S. 433.

sein Bruder setzte ihm eine Leibrente aus. Sein Sohn Ḥasan (61.) aber erwuchs zu einem tüchtigen Manne, der seinen Vater an rühmlichen Eigenschaften weit übertraf; er bekam mehrere Söhne, die gewöhnlich nach seinem Namen die Prinzen Ḥasan (Aulâd el Emîr Ḥasan) (62.) genannt wurden. Keiner von ihnen erlangte irgend einen Antheil an der Regierung, doch wurden sie fortwährend zu den Benû Śihâb gerechnet und als die Vettern der den Fürstentitel führenden Familienglieder betrachtet. — Fürst Manṣûr (59.), Sohn des Fürsten Ḳâsim (58.) und Bruder des Fürsten Nâṣîf (60.), folgte seinem Vater, nach dessen Bestimmung, in der Würde des Oberfürsten und in der Regierung. Er hatte mehrere Söhne: der älteste, Mûsâ (63.), war der Nachfolger seines Vaters, und ihm wiederum folgte der zweite Sohn seines jüngern Bruders Ḳâsim (64.): Fürst Neǵm (66.), welcher sich mit Sitt Ḫânzâde, der Tochter von Merden Beg (مردن بيك), vermählte. Andere Söhne Ḳâsim's (64.) waren Muḥammed (65.) der Erstgeborene, Fâris mit dem Beinamen der Aeltere (67.), und Aḥmed (68.). Der Sohn Muḥammed's (65.) war Manṣûr (69.), dessen Sohn Fâris mit dem Beinamen der Jüngere (70.), und wiederum dessen Söhne Effendî (71.) und Ḥamûd (72.). Fürst Neǵm (66.), der Regierungsnachfolger seines Oheims Ḳâsim (64.), hatte folgende Söhne: ʿAlî (73.), Selmân (74.), Ismâʿîl (75.) und Beśîr (76.). Selmân's (74.) Söhne waren Asʿad (77.) und Ḳâsim (78.); Ismâʿîl's (75.) Söhne: Muḥammed (79.) und ʿAlî (80.); Beśîr's (76.) Sohn: Ḥaidar (81.). Fürst Fâris mit dem Beinamen der Aeltere (67.) hatte nur einen Sohn: Mûsâ (82.), dieser aber fünf: Fâris (83.), Jûsuf (84.), Ḳâsim (85.), ʿOṯmân (86.) und ʿAlî (87.). Endlich Aḥmed (68.), der letzte Sohn des Fürsten Ḳâsim (64.), hatte zwei Söhne: Muḥammed (88.) und Ḥasan (89.), und der erstere von diesen [57] wiederum zwei: Ḥasan (90.) und Ḥusein (91.). Mûsâ (63.) aber, Sohn des Fürsten Manṣûr (59.), hatte von der Tochter des Fürsten Aḥmed el Maʿnî (aus dem Hause Maʿn) einen Sohn Ḥaidar (92.). Dieser war bei dem Tode seines mütterlichen Grossvaters zwölf Jahr alt. Da erging von der hohen Pforte eine Verordnung an den Statthalter von Ṣaidâ, Ḥasan Pâśâ, die Grundpachte (مقاطعات) und andere Einkünfte, die bisher im Besitze des Ibn

Ma'n (Aḥmed) [1] **gewesen waren, dem Fürsten Ḥaidar (92.) vom Hause Śihâb, als dessen Erben, zu übergeben, den Fürsten Beśîr (45.) in Raśeijâ aber, von der andern Linie der Benû Śihâb, den die Landeseinwohner nach dem Tode des Ibn Ma'n (Aḥmed) zum Regenten gewählt hatten, für den Fürsten Ḥaidar (92.), bis dieser zur vollen Verstandesreife gelangt und zur Führung der Regierungsgeschäfte fähig sein würde, als vormundschaftlichen Regenten einzusetzen. Diese Verordnung war das Werk des Fürsten Ḥusein, des Sohnes des Fürsten Faḫreddîn el Ma'nî. Ḥusein war nämlich nach der Hinrichtung seines Vaters** [2] **wegen seines jugendlichen Alters von der hohen Pforte zu Gnaden angenommen worden; am Hofe auferwachsen, hatte er sich in dessen Dienste bis zum Ḳapiǵi Baśi aufgeschwungen. Besonders machte er sich durch das von ihm verfasste, seinen Namen führende Schriftwerk allgemein bekannt** [3]**. Ḥasan Pâśâ** [4] **war aber beim Eingange jener an ihn gerichteten Verordnung, Ende des J. d. H. 1109 (Chr. 1698 im Juni), bereits zum Antritte seiner neuen Statthalterschaft nach Kairo abgereist. Die Verordnung gelangte daher an Arslân Pâśâ, den Emîr der Wallfahrt nach Mekkah (Statthalter von Damaskus), welcher der hohen Pforte berichtete** wie Fürst Beśîr (45.) zur Führung der Regierungsgeschäfte in jeder Hinsicht befähigt sei. Dieser verlegte nun seine Residenz nach Deir el Ḳamar, wo er nach einer Regierung von neun Jahren starb. Er war der erste Fürst aus dem Hause Śihâb der das Gebirge eś Śûf beherrschte. Nach seinem Tode trat Fürst Ḥaidar (92.) die Regierung an und nahm gemäss der Verordnung der hohen Pforte Alles was dem Ibn Ma'n (Aḥmed) gehört hatte, in Besitz. Er hatte damals zwei [58] Söhne: Melḥam (93.), der ihm in der

---

[1] Hat قلعة ابن معن (*Robinson's* Palaest. III, S. 532 flg.) seinen Namen von diesem letzten Ma'niden, oder vielleicht von Faḫreddîn, der sich in ähnlichen Kalkfelsenhöhlen einige Zeit gegen die Türken hielt? S. *v. Hammer*, Gesch. d. osm. Reiches 2. Ausg., III, S. 127, *Volney*, Reise in Syr. u. Egypt., II, S. 37.

[2] *Robinson's* Palaestina, III, S. 705 u. 706; *von Hammer*, Gesch. d. osm. Reiches, 2. Ausg., III, S. 127 u. 128, 143.

[3] Wahrscheinlich ist Ḥuseins Geschichte seiner Zeit gemeint; s. *von Hammer*, a. a. O. S. 128.

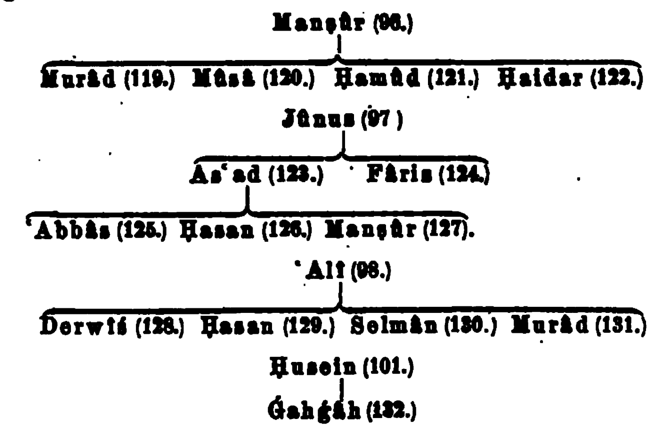
[4] So hier, wie oben. *Von Hammer*, a. a. O. S. 936, nennt ihn Huseinpascha.

Regierung folgte, und Ahmed (94.); in Deir el Kamar wurden ihm noch geboren: ʿOmar (95.) und Manṣûr (96.), welcher letzte in Verbindung mit Ahmed (94.) eine Zeit lang Regierungsverweser für Melham (93.) war. Noch jüngere Söhne des Fürsten Haidar (92.) waren: Jûnus (97.), ʿAlî (98.), Maʿn (99.), Bešîr (100.) und Hasan[1]) (101.). Fürst Melham (93.) hatte folgende Söhne: Muhammed (102.), Jûsuf (103.), welcher nach seinen Oheimen, den Fürsten Ahmed (94.) und Manṣûr (96.), Regent und Oberfürst wurde, Seijid Ahmed (104.), Kâsim (105.), Haidar (106.) und Effendî (107.). Muhammed's (102.) Sohn Kaʿdân (108.) führte mit seinem Oheim Haidar (106.) eine kurze Zeit die Regentschaft für seines Vatersbruderssohn, den weiter unten aufzuführenden Fürsten Bešîr (118.) Seijid Ahmed (104.)., welcher mit seinem Bruder Effendî (107.) eine Zeit lang für den andern Bruder Jûsuf (103.) Regierungsverweser war, hatte folgende Söhne: Manṣûr (109.), Selmân (110.) und Fâris (111.). Kâsim's (105.) Söhne waren Bešîr (112.) und Geng (113.). Haidar (106.) hatte nur einen Sohn: Melham (114.). Ahmed (94.), der zweite Sohn des Fürsten Haidar (92.), derselbe welcher mit seinem Bruder Manṣûr (96.) eine Zeit lang Regierungsverweser für seinen ältesten Bruder Melham (93.) war, hatte ebenfalls nur einen Sohn: Haidar (115). ʿOmar (95.), der dritte Sohn des Fürsten Haidar (92.), starb in der Blüthe der Jugend mit Hinterlassung eines Sohnes, Kâsim (116.), welcher während der Regierung des Sultâns ʿOtmân (1754—1756) und bei der Thronbesteigung des Sultâns Muṣṭafâ (1757) auf Veranlassung seines Oheims, des Fürsten Melham (93.), nach Constantinopel ging. Einige Zeit nach seiner Rückkehr verlangten ihn die Landeseinwohner zum Regenten, aber kaum war dieses Verlangen ausgesprochen, als ihn Gott zu sich nahm. Er hatte zwei Söhne, Hasan (117.) und Bešîr (118.), welcher letztere seit der Thronbesteigung unsers Herrn, des Sultâns Selîm (1789), bis jetzt, Anfang des J. d. H. 1230 (Ende 1814), regiert hat und weiter, so lange es Gott gefällt, regieren wird[2]). Die Nachkommenschaft von vier andern

[1]) Weiter unten Husein.

[2]) Einen Abriss seiner Lebensgeschichte brachte »Das Ausland«, 1846, Nr. 24 flg.

der oben aufgeführten Söhne des Fürsten Ḥaidar (92.) ist in Folgendem verzeichnet:



Dies ist das Ende der Mittheilungen, welche wir nach den beiden Notizensammlungen und andern Schriften, so wie nach sicherer Ueberlieferung und eigener unmittelbarer Erfahrung zu machen hatten. Gott aber weiss die Wahrheit am besten, und zu ihm kehrt Alles zurück. Lob sei Gott, dem Herrn der Weltbewohner!

Die Richtigkeit des Vorstehenden bezeugt es Seijid 'Alî bin es Seijid Ḥusein Ǵelâleddîn, Naḳîb es Sâdat el ešrâf (Oberhaupt der Geschlechtsverwandten des Propheten) in Ṣaidâ.

Dasselbe bezeugt Muḥammed Sa'îd el Bezrî, Nâïb (Vicerichter) in Ṣaidâ.

Geschrieben von Muftî Aḥmed el Bezrî, der für das hier Geschriebene verantwortlich ist und dafür Rede zu stehen hat [1]).

---

1) المجيب بما يحرر فيه والمسئول عنه. Dieses سُئِلَ, *zur Verantwortung, zur Rechenschaft gezogen, zur Rede gesetzt werden,* ist ächt arabisch; Sur. 2 V. 113: انّا ارسلناك بالحقّ بشيرا ونذيرا ولا تسأل عن اصحاب الجحيم, *wir haben dich gesandt mit der Wahrheit als Heilsverkünder und*

Warner; nicht aber wirst du zur Rechenschaft gezogen werden wegen derer, die (trotz deiner Lehren und Warnungen) *in den Feuerpfuhl fahren.* So auch in dem neuesten türkischen Strafgesetzbuche, s. Petermann's Beiträge zu einer Geschichte der neuesten Reformen des osmanischen Reiches, S. 26 Z. 8 u. 10 und S. 28 Z. 9, مسئول von Amts wegen *verantwortlich*, und ebend. S. 28 Z. 4 مسئوليت (مسئوليّة) amtliche *Verantwortlichkeit*, nicht »gefragt« und »fraglicher Fall«.

XVIII a[1]).

Das Gebirge eś Śûf (der nördliche Libanon) zerfällt in sieben Steuerbezirke (**muḳâṭaʿât**):

1) Das eigentliche **eś Śûf**:
   a) eś Śûf es suweiǵânî,
   b) eś Śûf el ḥaiṯî[2]).
2) el **Manâṣif**.
3) eś **Śaḥḥâr**[3]).
4) el **Ġarb**:
   a) el Ġarb el aʿlâ,
   b) el Ġarb el adnâ[4]).
5) el **Ǵurd**.
6) el **ʿArḳûb**:

---

[1]) Erschien zuerst im 6ten Bande der Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft v. J. 1852. S. 98—106.

Der gelehrte Syrer, von welchem das obige herrührt, hat mir die Nennung seines Namens bei der Veröffentlichung gerade dieser Mittheilungen ausdrücklich untersagt (فان اردتم اشهارها فلا يكن فيها ذكر نسبتها الينا اصلًا), und ich wage seinem Verbote nicht die etwas künstliche Deutung zu geben, als beziche es sich bloss auf eine etwaige Herausgabe der Urschrift. Mit der Zeit werden sich unsere morgenländischen Freunde hoffentlich gewöhnen, solchen schlichten Realien auch für sich selbst die Bedeutung und den Werth beizulegen, welche sie für uns haben. Unsers aufrichtigsten Dankes dafür können sie jedenfalls versichert sein. Fl.

[2]) الحيثى, nicht الحيطى, wie in *Robinson*'s Palaestina, deutsche Uebers., III, S. 945.

[3]) الشحّار, nicht السحّار, wie in *Rob*. Pal., III, S. 947.

[4]) Bei *Rob*. III, S. 948, gleichbedeutend el Ġarb el fauḳânî und el Ġarb et taḥtânî, das obere und das untere Ġarb.

a) el ʿArḳûb el aʿlà,
b) el ʿArḳûb el adnâ.
7) el Metn[1]).

In diesen Steuerbezirken giebt es folgende Standesherren, ذوو المناصب:

1) in eś Śûf el ḥaitî die Benû Ǵambelâṭ, بنو جنبلاط[2]).
2) in el Manâṣif die Benû Abî Neked, بنو ابي نكد.
[99] 3) in el Ǵarb el aʿlà die Benû Telḥûḳ, بنو تلحوق, in el Ǵarb el adnâ die Benû Raslân, بنو رسلان.
4) in el Ǵurd die Benû ʿAbd el melik, بنو عبد الملك.
5) in el ʿArḳûb el aʿlà die Benu 'l ʿÎd, بنو العيد, in el-ʿArḳûb el adnâ die Benu 'l ʿImâd, بنو العماد.
6) in el Metn die Benû Abi 'l lumaʿ, بنو ابي اللمع.

Jede dieser Familien führt die Oberherrschaft über den Steuerbezirk, in welchem sie ansässig ist; nur die Benû Abî Neked führen zugleich mit der Oberherrschaft über el Manâṣif auch die über eś Saḥḥâr. Wiederum die Oberherrschaft über alle diese Familien führen die Benu 'ś Śihâb, بنو الشهاب[3]), in Gemässheit eines Herkommens, welches seit anderthalbhundert Jahren besteht, deren erstes das J. d. H. 1109 (Chr. 1698) ist, in welchem die Herrschaft der Fürsten Benû Maʿn[4]) erlosch. Das einzige Kind des letzten derselben, des Fürsten Aḥmed, war eine Tochter, mit welcher Fürst Beśîr, einer der Śihâbiden, die das an eś Śûf grenzende Wâdî et Teim besassen, sich vermählt hatte, weswegen er von seinem Schwiegervater zum Regierungsnachfolger bestimmt wurde und nach dessen Tode wirklich seine Stelle einnahm. Fürst Beśîr starb nach einer neunjährigen Regierung kinderlos; ihm folgte Fürst Ḥaidar, Sohn des Fürsten Mûsâ,

---

1) Bei *Rob.* a. a. O., S. 943 flg., ist der Libanon, so weit er unter der Herrschaft des Emîr Beśîr stand, in 19 Districte getheilt, von denen die obengenannten dem Gebirge eś Śûf, dem vierten Districte, als fünfter, sechster, siebenter, neunter, zehnter und elfter District beigeordnet sind. Mit der obigen Eintheilung stimmen »die sieben Districte des Libanon« Z. d. D. M. G. Bd. V, S. 501 Z. 12, überein.

2) S. Z. d. D. M. G. Bd. V, S. 499 Z. 9 m. d. Anm.

3) S. Z. d. D. M. G. Bd. V, S. 46 flg. (oben S. 261 flg.) und S. 484 flg.

4) S. Z. d. D. M. G. Bd. V, S. 54—57 (oben S. 270—273) u. S. 483 flg.

ebenfalls ein Śihâbide aus Wâdî et Teim [1]). Seine neun Söhne [2]) wohnten anfangs gemeinschaftlich in Deir el Ḳamar, einer der Ortschaften von el Manâṣif und dem Regierungssitze für das ganze Land. Da sie aber auch die Oberherrschaft über die Stadt Beirût ausübten, so wählten einige von ihnen dieselbe zu ihrem Aufenthaltsorte und residirten da so lange es Gott gefiel, bis sie durch Schicksalsschläge daraus vertrieben wurden. Sie zerstreuten sich nun im Lande: theils liessen sie sich in el Ġarb und der Umgegend, theils in eś Śaḥḥâr, theils in el Ġurd, theils in Kesrawân nieder; einige von ihnen blieben in Deir el Ḳamar.

Die genannten Familien sind an Würde und Ansehen verschieden: einige von ihnen haben den Rang und Titel von Emîren (Fürsten), andere den von Śeiḫen (Aeltesten). Die Emîre sind als solche schlechthin von höherem Rang als die Śeiḫe. Aber jede dieser beiden Classen ist in sich selbst wiederum verschieden abgestuft. Die Emîre sind: 1) die Benu 'ś Śihâb, 2) die Benû Abi 'l luma', 3) die Benû Raslân; die Śeiḫe: 1) die Benû Ġambelâṭ, 2) die Benu 'l 'Imâd, 3) die Benû Abî Neked, 4) die Benû [100] Telḥûḳ, 5) die Benû 'Abd el Melik, 6) die Benu 'l 'Îd. Wie sie hier aufgezählt sind, so folgen sie auch im Range auf einander. Jedoch steht zwischen den Emîren und den Śeiḫen mitteninne noch eine Familie mit dem Titel el Muḳaddamîn (die Vorangestellten), nämlich die Benû Muzhir (بنو مزهر) in el Metn; indessen ist von ihnen nur noch ein einziges Individuum übrig, welches die Regierung in einer einzigen Ortschaft des genannten Bezirks führt.

Nach einem alten Herkommen wird kein Mitglied dieser Familien auf Befehl des Regenten hingerichtet oder gefangen ge-

---

1) Nach Z. d. D. M. G. Bd. V, S. 57 (oben S. 273.), war Aḥmed's Tochter nicht die Gemahlin Beśîr's, sondern Mûsâ's, und Ḥaidar, Beśîr's Nachfolger, ihr Sohn. Nach derselben Quelle wurde Beśîr von der hohen Pforte nur als vormundschaftlicher Regent bis zu Ḥaidar's Mündigkeit eingesetzt (nach Z. d. D. M. G. Bd. V, S. 501, in Folge seiner Erwählung durch die Śeiḫe der sieben Districte des Libanon); auch starb er nach S. 55 (oben S. 271) nicht kinderlos, sondern hinterliess einen Sohn Manṣûr, der sein Geschlecht fortpflanzte.

2) Ihre Namen s. Z. d. D. M. G. Bd. V, S. 58, Z. 1—7 (oben S. 274, l. Z. —275, Z. 6).

setzt oder geschlagen, sondern wenn einer von ihnen ein Verbrechen begeht, so wird er durch Einziehung seines beweglichen oder unbeweglichen Vermögens (بسلب المال او اتلاف العقار) oder durch Landesverweisung u. dergl. bestraft, ausgenommen in seltenen Fällen, wenn die Standesherren sehr machtlos sind und der Regent ihnen seine Ueberlegenheit fühlen lassen will. Aber sogar wenn einer derselben wegen irgend welchen Verbrechens bei ihm in Ungnade gefallen ist und dann persönlich zu ihm kommt, behandelt er ihn, was Empfangs- und Begrüssungsweise betrifft, nicht anders als er sonst zu thun pflegte, ohne die ihm gebührende Achtung durch Worte oder auf andere Weise geflissentlich zu verletzen; und richtet er ein ungnädiges Schreiben (كتاب الغضب) an ihn, so ändert er darin nichts an den ihm zukommenden Titeln und Ehrenbezeugungen; nur freundschaftliche Formeln und Wendungen vermeidet er, und drückt sein Siegel auf die innere Seite des Blattes, anders als bei einem gnädigen Schreiben (كتاب الرضى), denn dieses besiegelt er von aussen; derselben Art zu siegeln bedient er sich auch gewöhnlich bei Schreiben an die grosse Masse seiner Unterthanen. Wenn ein Standesherr persönlich zu ihm kommt, so findet zu allen Zeiten folgendes Ceremoniell statt: Ist der Besuchende aus dem Hause Śihâb, so steht der Regent bei dessen Eintritt vor ihm auf, steigt von seinem Fussteppich herab und bleibt stehen bis jener zu ihm heran kommt und ihn mit einem Kusse auf die Schulter begrüsst; ist er aus einem andern Hause, so steht der Regent erst dann auf, wenn der Besuchende ihn zuvor begrüsst hat; ist derselbe aus dem Hause Abu 'l lumaʿ, so küsst er des Regenten Oberarm, ist er aus dem Hause Raslân, seinen Vorderarm; ist er aber ein Muḳaddam oder Śeiḫ, so küsst er den äussersten Rand seines Handtellers nach dem Daumen hin. Was die Unterthanen von niedrigerem Range betrifft, so giebt es deren einige, vor denen der Regent aufsteht, aber erst wenn sie sich auf seine Hand niederbücken, um sie zu küssen; vor andern steht er auf wenn sie seinen Handknöchel, vor noch andern, wenn sie seine Finger küssen; weiter giebt es einige, vor denen er weder aufsteht, noch ihnen seine Hand zu küssen gestattet; der letzten Classe endlich erlaubt er gar nicht bei ihm einzutreten. Wenn ein Standesherr sich einige Tage im Schlosse des Regenten aufhält, so wird folgendes Ceremoniell be-

obachtet: ist es ein Fürst aus dem Hause Śihâb, so steht der Regent so oft vor dem Gaste auf, als dieser überhaupt bei ihm eintritt; ist es ein Fürst aus einem andern Hause, so steht der Regent vor [101] dem Gaste auf wenn dieser das erste Mal an jedem Tage bei ihm eintritt, nicht aber, wenn er nach ein- oder mehrmaligem Abtreten an demselben Tage wieder zu ihm kommt; ist es ein Mukaddam oder Śeih̲, so steht der Regent erst beim Abschiednehmen vor dem Gaste auf, insofern dieser nicht ein Richteramt bekleidet, denn ein Richter nimmt bei dem Regenten denselben Rang ein wie ein Fürst. Das Entgegengesetzte findet hinsichtlich des Hauptmanns der Scharwache (رئيس الشُرَط) statt; dieser nämlich steht im Range so wenig über dem gemeinen Mann, dass er sogar dann, wenn er einer Śeih̲familie angehört, (nach Uebernahme jenes Amtes) von dem Regenten in persönlichem und schriftlichem Verkehr nicht mehr so behandelt wird, wie es vorher zu geschehen pflegte.

Alle diese Bezirksobersten führen über die Bewohner ihrer Bezirke den unbeschränkten Oberbefehl, treiben die von ihnen zu entrichtenden Grundsteuern und Regierungsgefälle (خراجها واموالها السلطانية) ein, und geben davon einen festgesetzten Betrag an den Regenten ab, während ein ihnen von demselben zur Bestreitung ihrer Ausgaben bestimmter Ueberschuss in ihren Händen zurückbleibt. Hat einer ihrer Unterthanen eine Forderung an einen andern, so verklagt er denselben bei ihnen; verhelfen sie nun dem Kläger zur Erlangung seines Rechtes von Seiten des Verklagten, so ist die Sache abgethan; wo nicht, so verklagt Ersterer Letzteren weiter bei dem Regenten, welcher dann den Bezirksobersten schriftlich anweist, dem Manne sein Recht angedeihen zu lassen; thut er es auch dann nicht, so geht der Kläger von neuem an den Regenten, und dieser schickt nun in Begleitung des Klägers einen Regierungs-Commissar ab, der die zwischen dem Kläger und seinem Schuldner streitige Sache persönlich abmacht, ohne dass der Bezirksoberste sich darüber beschweren dürfte. Hat aber Jemand eine Forderung an den Bezirksobersten, unter dessen Befehlen er steht, so schreibt der Regent zuerst an diesen: leistet er nicht Folge, so schickt derselbe einen Commissar an ihn ab, der ihn nicht eher wieder verlässt, als bis der Streit-

handel erledigt ist. Dasselbe Verfahren wird eingehalten, wenn die Bewohner eines Bezirkes einen Streit mit denen eines andern haben. Ueberall, wo ein solcher Regierungs-Commissar hinkommt, liefert man ihm unentgeltlich alles was er an Speise, Trank und Futter für sein Pferd nöthig hat. Er verlässt seine Station nur auf Befehl seines Herrn; schickt ihm dieser aber den Befehl zur Abreise, so weist er ihm zugleich ein von dem Verklagten zu beziehendes Gratial an, insofern die Klage keine Schuld betrifft, denn in diesem Falle giebt er ihm auch auf den Kläger eine Anweisung. In andern als Schuldsachen wird dieses Gratial nach Gutdünken festgestellt, in Schuldsachen aber beträgt es 5 Procent von der Summe, welche der Kläger empfangen hat. — Die Anwendung von Gefängnissstrafe und Schlägen ist den Bezirksobersten gestattet; kommt aber ein Verbrechen vor, auf welches Todesstrafe, Abschneiden der Hand oder etwas Aehnliches gesetzt ist, so gehört dies vor das Forum des Oberregenten; doch steht die Vollmacht zu solchen Straferkenntnissen in jedem Bezirke einem Mitgliede der standesherrlichen Familie zu, welches der Regent zu seinem Justizverweser bestellt. Nur selten hat dieser noch einen seiner Geschlechtsverwandten als Amtsgenossen zur Seite.

[**102**] Ausserdem aber giebt es im Lande auch noch eine andere Classe von Śeiḫfamilien, nämlich in eś Śûf die Benû Ḥamdân, die Benû Śems, die Benû Abî Harmûś, die Benû Abî Ḥamza, die Benû Ḥiṣn ed dîn; in el ʿArkûb die Benu 'ś Śuneif, die Benû ʿAṭâ Allâh, die Benu 'l ʿOkailî und die Benû Abî ʿOlwân; in el Manâṣif die Benu 'l Ḳâḍî; in el Ǵurd die Benu 'l Ḫûrî Ṣâliḥ; in el Metn die Benû Zeinîje; in eś Śaḥḥâr die Benû Amân ed dîn; in el Ġarb die Benû Abî Muṣliḥ. Im J. d. H. 1247 (Chr. 1832—33) ereignete es sich, dass Asʿad Bin Ḥusein Ḥamâde in der Veste Ḳalʿat Sânûr vor dem Fürsten Beśîr vom Hause Śihâb hingerichtet wurde. Sein Vater war der Anführer der Scharwache des Fürsten, und neben ihm zwei seiner Geschlechtsverwandten Ḥusein Ḳuweidir und dessen Bruder Wâkid. Diesen drei Männern gab nun der Fürst allein unter allen übrigen Benû Ḥamâde den Śeiḫtitel und stellte ihre zum Bezirk eś Śûf gehörige Geschlechtsstadt unter

ihre Herrschaft; denn die Šeiḫe Benû Ǵambelâṭ lebten damals im Exil und die für eś Śûf zu ergreifenden Massregeln waren dem freien Ermessen des Fürsten anheimgestellt. — Von allen diesen Familien bekennen sich drei zum Christenthum: eine, die Benu 'l Ḫûrî Ṣâliḥ, ursprünglich, zwei andere durch Uebertritt, — die eine von diesen beiden, die Benu 'ś Śihâb, ist vom Islâm, die andere, die Benû Abi 'l lumaʿ, vom Drusenthum übergetreten; die übrigen aber sind durchgängig Drusen.

Obiges ist der Grundbestand des Landes (قاعدة البلاد); Dependenzen davon aber sind (يتبعها) *a*) westlich: Iḳlîm (gew. Aḳlîm, d. h. Klima, hier District) Ǵezzîn, Iḳlîm et Tuffâḥ und Iḳlîm el Ḫarnûb[1]); *b*) südlich: Ǵebel (Gebirge) er Reiḥân[2]) und el Biḳâʿ[3]); *c*) östlich: Kesrawân, el Futûḥ (gew. Fetûḥ), Bilâd (Land) Ǵubeil (gew. Ǵebeil), Bilâd el Batrûn, Ǵibbet (Gebirgsabhang) el Muneiṭira, Ǵibbet Beśerre, el Kûra und ez Zâwije[4]). In diesen Steuerbezirken giebt es folgende Šeiḫfamilien: in el Biḳâʿ die Benû Ḥeimûr; in Kesrawân die Benu'l-Ḫâzin, die Benû Ḥobeiś und die Benu'd Daḥdâḥ; in Bilâd Ǵubeil die Benû Ḥamâde; in ez Zâwije die Benu'z Ẓâhir. Was die Landesregierung betrifft, so wird diese in den drei Iḳlîm genannten Districten von der Šeiḫfamilie Ǵambelâṭ geführt; Kesrawân gehört den Benu 'l Ḫâzin, el Kûra den Benu 'l ʿÂzâr, ez Zâwije den Benu 'z Ẓâhir; zu Bezirksobersten der übrigen bestellt der Regent Personen, wie sie ihm eben [**103**] für seinen Dienst genehm sind, ausgenommen el Biḳâʿ und Ǵebel er Reiḥân, deren Regierung er persönlich führt.

---

1) S. *Robins.* Palaest. III, S. 944 u. 945. Iḳlîm et Tuffâḥ und Iḳlîm el Ḫarnûb bedeuten eigentlich Aepfelland und Johannisbrodland, offenbar von dem besondren Gedeihen dieser Früchte in den bez. Landestheilen.

2) Ǵebel er Reiḥân oder er Rîḥân ist bei *Robinson* nicht zu finden; dafür hat er S. 952 in Bilâd Ǵubeil einen »Burj er-Rîhân«.

3) S. *Tuch* in Ztschr. d. D. M. G. IV, S. 513 Z. 16 flg., u. *Juynboll's* Merâṣid el iṭṭilâʿ S. ١٩٥ Z. 3 flg., wo aber nach der so eben angeführten Stelle der Ztschr. statt عين الجر Z. 6 zu lesen ist عين الجر.

4) S. *Robins.* Palaest. III, S. 951—954.

Jedem Mitgliede dieser, zu irgend einer der beiden Classen gehörigen Familien giebt der Regent beim Schreiben an dasselbe den Ehrentitel »theurer Bruder« (الاخ العزيز). Durch die Verleihung dieses Ehrentitels (von Seiten des Regenten) gelangt man im Lande in den Besitz der Śeiḫwürde, wogegen der fürstliche Rang auf besonderer ursprünglicher Einsetzung beruht. In dem jedoch, was diesem Ehrentitel noch beigefügt wird, findet ein Unterschied zwischen den Fürsten und Śeiḫen statt, sei es im Verhältniss der Mitglieder derselben Classe zu einander, sei es in ihrem Verhältniss zu denen der andern. Ist nämlich der betreffende Fürst einer der Benu 'ś Śihâb, so fügt der Regent in seinem Schreiben Ausdrücke hinzu, welche den Ehrenrang derselben über den Benû Abi 'l lumaʿ bezeichnen, und bei diesen wiederum findet dasselbe hinsichtlich der Benû Raslân statt. Ist der betreffende Śeiḫ einer der Benû Ḥamâde, so schreibt der Regent an ihn wie an die Fürsten Benû Abi 'l lumaʿ, an alle übrigen aber auf eine und dieselbe Weise. Unter allen jenen Familien sind ferner die Benu 'ś Śihâb, die Benû Abi 'l lumaʿ und die Benû Ḥamâde die einzigen, an welche er auf einem halben Bogen schreibt; an die übrigen schreibt er bloss auf einem Viertelbogen. Hat er dann ein Schreiben an einen Nicht-Śihâbiden zu unterzeichnen, so nennt er sich nicht den »Bruder« (اخًا), sondern den »aufrichtigen Freund« (محبًّا مخلصًا) des Empfängers, und nach seinem Namen schreibt er seinen Titel nicht geradezu hin, sondern setzt unter seinen Namen drei, und unter diese wiederum zwei zusammenhängende Punkte, indem er durch die erste Gruppe das Ś (ش), durch die zweite das b (ب) des Wortes Śihâb andeutet; und in dieser Beziehung giebt es keinen Unterschied zwischen den Fürsten und Śeiḫen, mögen sie Regierende oder Regierte (رعاة او رعايا) sein, sondern sie stehen auf gleicher Stufe. — Unter den übrigen Landeseinwohnern giebt es einige, an die er schreibt: »unser hochedler Theurer« (حضرة عزيزنا), nämlich unter den Christen die Benû Buleibil im Orte Ḳâṭiʿ des Bezirkes el Metn (فى قاطع المتن); die Śeiḫe Benu 'l ʿÂzâr in el Kûra, und die Benu 'l Jâziǵî in el Ǵarb, unter den Drusen aber die Benu 'ś Śeiḫ ʿAlî in eś Śûf. Er giebt ihnen ferner den Śeiḫtitel und unterschreibt sich an sie: »der (Got-

tes-) Bedürftige N. N.« (الفقير فلان); aber die Secretäre schreiben das Wort الفقير so undeutlich, dass, wer nicht weiss, wie es eigentlich heissen soll, es nicht zu lesen vermag; — eine Unterschrift dieser Art nennt man eṭ ṭurra (eig. das Kraushaar, den Hahnekamm). An andere schreibt er bloss »unser Theurer«, nämlich im Allgemeinen (ohne Unterschied des Standes und der Religion) an die Einwohner von Deir el Ḳamar, ʿAin Dâra [1]), [104] Tablûn (تبلون), Nîḥâ [2]) und ʿAin Mâṭûr [3]). Diese fünf Ortschaften waren vor Alters unmittelbares Eigenthum des Regenten, und kein Fürst noch Šeiḫ führte die Regierung über sie; deswegen heissen sie auch die herrschaftlichen Privatgüter oder Domänen (الضياع الخاصّة). Bisweilen schreibt er so auch an einzelne andere namhafte Landeseinwohner. An Leute endlich, die der grossen Masse des Volkes angehören, schreibt er »theuerster Freund« (اعزّ المحبين). Jedoch kommt »unser hochedler Theurer« immer nur auf einen Viertelbogen, »theuerster Freund« immer nur auf einen Achtelbogen, »unser Theurer« hingegen auf den einen wie auf den andern, je nach der Person, an welche das Schreiben gerichtet ist. — Was die Fürsten und Šeiḫe ausser dem Regenten betrifft, so nennen sie im Allgemeinen diejenigen »Bruder«, welche der Regent so nennt; Andere werden bisweilen von den Šeiḫen so betitelt, doch ist diese weitere Ausdehnung des Brudernamens an keine Regel gebunden, indem sie nicht auf eine bestimmte Anzahl von Häusern beschränkt ist, sondern sich nach persönlichem Ansehen und äusseren Umständen richtet. Unter den Fürsten aber nennen die Benû Abi 'l lumaʿ niemanden »Bruder«, als wen der Regent so genannt hat, und die Benû Raslân nennen so nur die Benu 'l Jâziǵî in el Ġarb. Wer bei den Standesherrn ausser dem Regenten nicht »Bruder« heisst, an den wird bloss »unser Theurer« (عزيزنا) mit oder ohne Hinzufügung von »hochedler« (حضرة), »theuerster Freund« aber an niemand geschrieben, weil der Gebrauch dieser Titulatur ein Vorrecht des Regenten ist. —

[1]) S. Ztschr. d. D. M. G. IV, S. 501, Anm. 1.

[2]) S. *Robins.* Palaest. III. S. 946, Col. 2.

[3]) S. ebend. Col. 1.

In Ǵebel el Betrûn giebt es eine ehemals mächtige Fürstenfamilie, die sich der Verwandtschaft mit den Eijubidischen Kurden[1]) rühmt, aber so heruntergekommen ist, dass ihre Mitglieder, der niedrigsten Volksklasse angehörig, jetzt das Feld bauen und Holz schlagen, ja zum Theil sogar um Almosen bitten. Und doch bewahren sie noch immer einen Ueberrest von adligem Sinn; so heirathen sie weder selbst Weiber aus dem gemeinen Volke, noch verheirathen sie ihre Töchter an Männer dieser Classe, und wenn Einer von ihnen um Almosen bittet, so hütet er sich gemeine Leute anzusprechen, sondern wendet sich nur an Fürsten und angesehene Śeiḫe. Auch wachen sie sehr eifrig über ihren Fürstentitel; wenn sie daher Jemand grüsst oder ruft ohne ihnen diesen Titel zu geben, so antworten sie ihm gar nicht. In dieser Weise haben sie sich bis jetzt in einer Ortschaft mit Namen Râs Naḥâś erhalten, und da sie schon so lange in Niedrigkeit und Dunkelheit leben, dass sogar ihr ehemaliger Geschlechtsname in Vergessenheit gerathen ist, so werden sie gewöhnlich die Fürsten von Râs Naḥâś (امرآء راس نحاش) genannt. Desgleichen giebt es im Districte Ǵezzîn eine Muḳaddam-Familie, [105] die mit den Benû ʿAlî eṣ ṣaġîr, den Śeiḫen von Bilâd Beśâra[2]), verwandt zu sein vorgiebt und deren Angehörige bis jetzt immer nur Weiber aus den verschiedenen Zweigen der genannten Śeiḫfamilie geheirathet haben, aber an Armuth und Niedrigkeit stehen sie den Fürsten von Râs Naḥâś gleich, statt dass sie früher zu den Gewaltigsten im Lande gehörten. Herabgesunken von ihrer ehemaligen Höhe, haben sie von der Ortschaft, in der sie leben, ihren jetzt gewöhnlichen Namen Muḳaddamî Ǵezzîn (die Vorangestellten von Ǵezzîn) bekommen. Bei alledem schreibt der Regent immer noch an jene Fürsten so, wie an die vom Hause Raslân, und an diese Muḳaddams so, wie an alle Śeiḫe des Landes. Unter den Familien dieser annectirten Steuerbezirke sind die Fürsten von Râs Naḥâś und die Benû Ḥeimûr in el Biḳâʿ Moslims, die Benû Ḥamâde in Bilâd Ǵubeil und die Muḳaddams in

---

[1]) Dem Geschlechte Nûrreddîn's und Ṣalâḥeddîn's; s. *Herbelot* u. d. W. Aiúb Ben Schadhi.

[2]) S. *Robins*. Palaest. III, S. 890 u. 892.

Ǵezzîn Šîîten von der unter dem Namen der Metâwile[1]) bekannten Secte, die übrigen Šeiḫfamilien aber Christen.

Ausser den oben angegebenen Punkten kommt beim Schreiben (des Regenten an die Standesherren) noch etwas Anderes in Betracht, nämlich die dem beschriebenen Blatte zu gebende Form. Bisweilen wird es der Länge nach gebrochen und nur die eine Spalte beschrieben, die andere aber leer gelassen und nur dann etwas darauf geschrieben, wenn so viel Stoff vorhanden ist, dass die erste Spalte ihn nicht ganz fasst. Ein solches Schreiben heisst ḳâîme (eig. Schriftspalte). Diese Form haben die Briefe an die dem Regenten nächststehenden Personen, denen er manchmal Dinge mitzutheilen hat, welche er nicht zur Kenntniss Anderer kommen lassen will. Ebendeswegen wird das Blatt zusammengefaltet, mit Siegellack u. dergl. verschlossen und mit dem Namen des Empfängers überschrieben. Daher lassen auch Schreiben dieser Art eine vertrauliche Herablassung zu, welche der sonst üblichen Etikette durchaus nicht angemessen ist. Ein andermal zieht sich die Schrift über das ganze ungebrochene Blatt hin; ein solches Schreiben heisst maftûḥ (Patent). Diese Form haben die Schreiben an Fernerstehende, denen keine vor Andern geheimzuhaltende Mittheilungen zu machen sind. Ebendeswegen wird das Blatt nur einfach zusammengefaltet, nicht verschlossen und auch nicht überschrieben, weil der Name des Empfängers auf der innern Seite steht. Daher ist in solchen Schreiben auch nicht gestattet, es mit den herkömmlichen Formen weniger genau zu nehmen, und dieselben sind für den Empfänger minder ehrenvoll als die erstern. Da ein verschlossener Brief mit Spaltenschrift (ḳâîme) eine Vertraulichkeit zulässt, für welche andere Schreiben sich nicht eignen, so pflegte der Fürst Beśîr vom Hause Šihâb in jener Form auf einem halben Bogen an den Šeiḫ Beśîr Ǵambelâṭ zu schreiben und ihm dabei den ehrenden Vaternamen (kunje) Abû ʿAlî zu geben, was gegen die Gewohnheit ist; denn der Regent giebt in seinen Schreiben diese Art Namen im Allgemeinen Niemanden. Als aber Šeiḫ Ḥasan, der Bruder des Šeiḫ Beśîr Ǵambelâṭ, gestorben war und der Regent an diesen ein Ṭrostschreiben (تعزية) zu richten hatte, welches [106] seiner Na-

[1]) S. *Robins.* Palaest. III, S. 895.

tur nach durch weitere Mittheilung allgemeiner bekannt wird und wozu daher die Form der ḳâîme nicht passt, so schrieb er an ihn ein maftûḥ auf einem Viertelbogen, indem er ihm dabei, der feststehenden Gewohnheit gemäss, mit Fernhaltung jenes Vaternamens bloss seinen wirklichen Namen gab. In derselben Form richtete er an den Śeiḫ Nâṣîf Neked bei dessen Verheirathung ein Beglückwünschungsschreiben (تهنئة), während er sonst an ihn und seinen Vetter, den Śeiḫ Ḥammûd, in Form einer ḳâîme auf einem halben Bogen, jedoch mit Vermeidung des Gebrauchs ihrer Vaternamen, zu schreiben pflegte. Abgesehen von diesen drei Śeiḫen, schrieb der Regent auf einem halben Bogen nur noch an die Benû Ḥamâde in Ǵubeil, weil sie ehemals unmittelbar von den Wezîren des Sultans zur Regierung über jenen Bezirk bestellt wurden. Aber mit dem Vaternamen beehrte er doch nur den Śeiḫ Beśîr Ǵambelâṭ, als einen Mann, der im Lande sehr hohes Ansehen genoss.

Was nun aber die Form betrifft, in der Andere an den Regenten schreiben, so tituliren ihn alle ihren »Herren« (seijid); daneben aber nennt ein Fürst aus dem Hause Śihâb sich selbst, je nachdem er jünger oder älter ist, seinen »Sohn« (weled) oder »Vetter« (ibn ʿamm), ein Fürst vom Hause Abu 'l lumaʿ seinen »für ihn betenden Freund« (muḥibb dâʿî), jeder andere Fürst oder Śeiḫ seinen »Knecht« (ʿabd), und so schreibt auch der gemeine Mann durchgängig an ihn. Man gebraucht ferner weder Namen (ism) noch Beinamen (laḳab) noch Vaternamen (kunje) von ihm, sondern sagt einfach »der Fürst« (el Emîr). Jedoch wollten wir alle Feinheiten dieser auf die Correspondenz und andere Gegenstände bezüglichen Gewohnheiten erschöpfen, so würden wir zu weitläufig werden über Dinge, von denen es nach unserer Meinung genügt statt des Ganzen einen Theil zu schildern.

Was die grosse Masse der Unterthanen des Regenten betrifft, so sind die Bewohner der sieben Steuerbezirke Drusen und Christen, so dass man nur selten eine Ortschaft findet, deren Einwohner bloss einem der beiden Bekenntnisse angehören. Unter ihnen giebt es jedoch auch mehrere Moslims in Deir el Ḳamar, eine grössere Anzahl Śîʿiten (Metâwile) in el Ǵarb el aʿlâ, und

einige wenige Juden in Deir el Ḳamar und el ʿArḳûb. Was aber die übrigen Steuerbezirke anbelangt, so besteht der grösste Theil der Bewohner der drei Iḳlîm aus Christen, die mit Moslims und Śiïten vermischt sind; ebenso ist es mit den Bewohnern von Ǵebel er Reiḥân und el Biḳâʿ. Kesrawân und die angrenzende Gegend bis nach ez Zâwije ist von Christen bewohnt, unter denen es in Bilâd Ǵubeil Metâwile und einige wenige Moslims giebt. Die Drusen leben nur in den Steuerbezirken von eś Śûf, während man in allen übrigen keinen einzigen von ihnen findet. Ihre Häuptlinge sind über jene Bezirke verstreut und beherrschen sie, weswegen sie auch das Land der Drusen (bilâd ed Durûz) genannt werden.

XVIII b.[1])

In diesem Lande hält man streng über die auf Grund der Abstammung unter den Menschen bestehenden Rangabstufungen, so dass die Standesehre weder denen, welche sie besitzen, durch Armuth verloren geht, noch denen, welchen sie nicht zukommt, durch Reichthum zu Theil wird, auch Niemand von etwas Gebrauch macht, was einem Manne seines Gleichen von Vater- und Mutterseite nicht gebührt. Bei Standespersonen aber findet man grösstentheils auch Seelenadel, lebhaftes Ehrgefühl und strenge Abweisung alles Unehrenhaften, Wahrung der Zunge vor unziemlichen Reden in ruhiger sowohl als in aufgeregter Stimmung, geduldige Ertragung von Beschwerden und Widerwärtigkeiten, treue Aufrechterhaltung von Verträgen und von Verbindungen mit Freunden, hochsinnige Verschmähung gemeiner Arglist gegen Feinde, beides in dem Grade, dass man einestheils, um seinem Freunde beizustehen, unbedenklich das eigene Leben auf das Spiel setzt, anderntheils, wenn man seinen Feind in einem unbewachten Augenblicke in seine Gewalt bekommt, ihn nicht angreift, bevor er sich wieder gesammelt hat. Ehedem gab es im Lande viele Feindschaften zwischen den verschiedenen Classen der Einwohner; es kam zwischen ihnen zu verschiedenen Treffen und Viele von ihnen wurden getödtet. Zu jeder Partei schlug sich dann wieder eine Menge ihrer Freunde, die mit ihr an dem Kampfe theilnahmen und freiwillig, ohne persönliche Veranlassung, sich in die grössten Gefahren stürzten. Dieses Parteiwesen vererbte sich unter ihnen unaufhörlich, so lange es Gott gefiel, von den Vorfahren auf die Nachkommen, und es fand hierin kein Unterschied zwischen Christen und Drusen statt, weswegen

---

[1]) Erschien zuerst im 6ten Bande der Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft v. J. 1852, S. 388—398.

auch jede dieser beiden Völkerschaften, wie für ihre Glaubensgenossen, so gelegentlich auch für die andere Partei nahm. Aber bei diesen Feindschaften beobachteten sie doch unverbrüchlich die Gesetze der Mannesehre und hielten sich von niedrigen Handlungen fern, machten daher auch wechselseitig nur so Gefangene, [389] dass der Eine den Andern in offenem Kampfe überwältigte und einbrachte. So erzählt man Folgendes: Als ein Mann dieses Landes eines Tages am Hause seines Feindes vorbeiging, fand er dessen Frau bei einer Arbeit, die ihre Kräfte überstieg. Er lenkte daher vom Wege ab, um ihr zu helfen; während er aber damit beschäftigt war, kam ihr Mann dazu. Dieser begrüsste ihn wie einen seiner Freunde und setzte ihm dann zu essen vor. Nach dem Essen schickte sich der Andere zum Fortgehen an; da wünschte ihm der Hausherr wohl zu leben und fügte dann hinzu: Unser Verhältniss bleibt übrigens dasselbe wie vorher. — Ein anderer Fall: In el ʿArḳûb bestand Feindschaft zwischen den Benu 'l Ġaḍbân und den Ḥasaniden. Letztere machten von ihrer Uebermacht gegen die Benu 'l Ġaḍbân einen solchen Gebrauch, dass diese nicht mehr in ihren Häusern bleiben konnten, sondern auswanderten. Einige Tage später traf es sich, dass ein Ḥasanide auf einem weit von der Stadt entfernten Berge pflügte: da kamen zwei Männer von den Benu 'l Ġaḍbân bewaffnet auf ihn los. So wie er sie erblickte, sprang er fliehend davon, stiess aber mit dem Fusse an einen oben auf einer Mauer liegenden Stein: der Stein fiel auf ihn herab[1]) und drückte ihn dermassen nieder, dass er sich nicht darunter hervorarbeiten konnte. Während er nun seinen Tod für gewiss hielt, sprangen die Beiden auf ihn los; als sie ihn aber erreicht hatten, hoben sie den Stein von ihm ab und sprachen zu ihm: Dich jetzt zu tödten, wäre ein schlechter Ruhm für uns; ein andermal aber nimm Dich in Acht! — Ebendahin gehört was von Ibrâhîm Neked, einem Drusen aus eś Śaḥḥâr, erzählt wird. Von einem Verdachte gegen die Treue seiner Ehegattin beunruhigt, wollte er sich Gewissheit verschaffen. Eines Tages, als es Abend wurde, bestieg er sein Pferd und sagte, er habe ein Ge-

---

[1]) Allem Anschein nach hat man sich die Sache so zu denken, dass der Flüchtling beim Ueberspringen der Mauer an den locker liegenden Stein stiess und ihn so nach sich zog.

schäft in Deir el Ḳamar, zu dessen Besorgung er diese Nacht hinreiten wolle. Hierauf ritt er fort bis zu einer an der Strasse liegenden Herberge, wo er einkehrte und bis zum Einbruche der Nacht verweilte; dann kehrte er nach Hause zurück. In der Nähe seiner Wohnung stieg er ab, band den Zügel seines Pferdes an einen da stehenden Baum und ging zu Fusse nach dem Hause hin. Dort angekommen, fand er die Thür verschlossen, hörte aber dahinter reden. Er rief seine Frau: diese gab eine verworrene Antwort und öffnete nicht. Da stiess er die Thür auf, trat ein, und — fand einen Mann bei ihr. Diesem war um so übler zu Muthe, da Ibrâhîm's Herzhaftigkeit Jedermann Furcht einflösste. Dieser jedoch beruhigte den Erschrockenen, nahm ihn bei der Hand und sprach: »Geh in Frieden; aber dass Niemand etwas davon erfahre! Das wäre dein Tod«. Kaum an seine Rettung glaubend, machte der Mann sich auf und davon; Ibrâhîm aber ging zu seinem Pferde hinaus, führte es zur Streu und versorgte es; dann kam er wieder in das Haus herein. Während dessen erwartete seine Frau noch in dieser Nacht ihr Leben lassen zu müssen, und wäre gern entflohen, wusste aber nicht, wie sie es anfangen sollte. Der Mann seinerseits verfügte sich zu seinem Lager und streckte sich darauf hin, ganz wie gewöhnlich, ohne ihr wegen etwas Vorwürfe zu machen und [**390**] ohne sie über etwas zur Rede zu setzen, so dass es den Anschein hatte, als wäre eben nichts vorgefallen. Darüber verwunderte sich die Frau und konnte sich nicht denken, was daraus werden sollte; indessen legte auch sie sich endlich nieder. Den Tag darauf ging Ibrâhîm an seine Geschäfte, ohne ihr ein unfreundliches Wort zu sagen; die Frau aber blieb ruhig in ihrem Gemach. Des Abends kam er zurück und brachte die Nacht wieder in derselben Weise hin, und so immerfort, bis sich nach langer Zeit ein Anlass zur Scheidung fand, den er ohne Verletzung seines Ehrgefühls zur öffentlichen Kenntniss bringen konnte. Da entliess er sie; von jener Geschichte aber erfuhr Niemand etwas. — Weiter erzählt man Folgendes: 'Abdallâh er Reiśânî in el Ġarb el adnâ kam eines Tages in einen ihm gehörigen Garten. Da fand er einen Mann, der viele Früchte daraus in einen Sack zusammengelesen und sich mit diesem umgürtet hatte, nun aber, da er sich zu erheben versuchte, dies wegen der Schwere des Sackes nicht vermochte. 'Abdallâh trat

von hinten zu ihm und hob ihm den Sack in die Höhe. Verwundert, dass dieser sich nun so leicht heben liess, richtete sich der Mann gerade auf und sah sich dann um: da stand ʿAbdallâh hinter ihm. Seine Verlegenheit war gross; ʿAbdallâh aber sprach zu ihm: »Geh unangefochten von hinnen; — aber das sind gar schlimme Untugenden, die ich nicht bei Dir zu finden gewünscht hätte!« — Dergleichen Geschichten giebt es noch viele; um aber nicht zu lang zu werden, unterdrücken wir sie. — Ehemals zerfielen die Bewohner dieses Landes in zwei Parteien: in Ḳaisiden und Jemeniden. Zwischen beiden herrschte eine so heftige Feindschaft, dass unaufhörliche und ununterbrochene Kriege zwischen ihnen geführt und viele Leute von beiden Seiten getödtet wurden. Einst fiel sogar, wie man erzählt, in einem Thale von el Metn ein Treffen zwischen ihnen vor, in welchem die Schädel so unaufhörlich von den Rümpfen flogen, dass sie endlich die ganze Oeffnung des Thales verdämmten, woher es den noch jetzt üblichen Namen des Schädelthales bekam. In dieser Weise trieben sie es beständig fort, bis der zur Partei der Ḳaisiden gehörende Fürst Ḥaidar vom Hause Śihâb die Herrschaft erlangte. Da kam es zwischen ihnen in ʿAin Dâra, einem Regierungsbezirke von el ʿArḳûb, zu einem Treffen, in welchem die vom Fürsten Ḥaidar angeführten Ḳaisiden die Jemeniden besiegten und ein solches Blutbad unter ihnen anrichteten, dass die meisten von ihnen umkamen, die Ueberlebenden aber ihre Leidenschaft in ihrem Innern verschlossen. Das war der letzte Ausbruch dieser Parteiung, dessen man sich erinnert; von da ab gab es im ganzen beruhigten Lande nur eine Partei, bis neue Streitigkeiten zwischen den Seiḫen Benû Ǵanbelâṭ und den Benu 'l ʿAmâd ausbrachen, wobei sich ein Theil der Landeseinwohner auf die Seite dieser, ein anderer auf die Seite jener stellte, so dass das Land wiederum in zwei Parteien zerfiel, von denen die eine el Ǵanbelâṭîje, d. h. die Anhänger der Benû Ǵanbelâṭ, die andere el Juzbekîje, d. h. die Anhänger der Benu 'l ʿAmâd, genannt wurden, letzteres hergeleitet von ihrem Urahn, der Juzbek hiess. Diese Parteiung hat sich bis jetzt im Lande fortwährend und allgemein unter Regierenden sowohl als Regierten erhalten, mit alleiniger Ausnahme des Fürstengeschlechtes Benu 'ś Śihâb, — denn sie sind nicht Leute, die andern, sondern solche, denen andere unterge-

ordnet werden, — und der Śeiḫfamilie Benû Abî Neked, denn sie haben sich nie an eine [391] der beiden Parteien anschliessen mögen und bleiben demnach abgesondert für sich, bis irgend ein entscheidendes Ereigniss eintritt: beliebt es ihnen dann, so treten sie auf eine der beiden Seiten und erscheinen somit als Leute, welche ihr das Uebergewicht geben, nicht als ein zu ihr selbst gehöriger Hauptheil.

Dieses Land hat unter den zum Bilâd el ʿaśâïr (Land der Stämme, nämlich der Stämme auf und um den Libanon) gehörigen Districten das höchste Ansehn, die tapfersten Krieger, den zahlreichsten Adel und die weiteste Ausdehnung. Der Regent desselben ist der grösste unter den Regenten der Stämme; sie alle leiten ihre Macht von ihm ab und halten ihn hoch in Ehren, besonders die Herrn von Ǵebel ʿÂmil[1]), Wâdî et Teim und Baʿlbek; denn diese betrachten ihn als einen über ihnen stehenden Herrscher und handeln in wichtigen Angelegenheiten nur nach seinem Befehl. Das Herkommen hinsichtlich der Śihâbiden-Fürsten bringt es in diesem Lande so mit sich, dass niemand zu hoch steht um ihnen dienstbar zu sein, dass man ihnen nicht in's Gesicht widerspricht und niemand sich ihnen widersetzt; wollen daher die Standesherrn des Landes sich einem Śihâbiden widersetzen, so müssen sie nothwendig ein anderes Mitglied dieses Geschlechtes, wär' es auch nur einen Knaben, für sich gewinnen, damit der Widerstand in seinem Namen erfolgen kann. Die Śihâbiden sind diejenigen, welche die Fürsten und Śeiḫe im Lande über die Steuerbezirke gesetzt, die Muḳaddamîn Benû Abi 'l lumaʿ zu Fürsten, die Benû Abî Neked und die Benû Telḥûk zu Śeiḫen gemacht haben. Diess geschah unter der Regierung ihres Ahns, des Fürsten Ḥaidar, Sohnes des Fürsten Mûsâ, nach der Entscheidung des Treffens zwischen den Ḳaisiden und Jemeniden in ʿAin Dâra[2]).

---

1) D. h. das Küstengebirge zwischen Ṣaidâ und ʿAkkâ; s. Ztschr. d. D. M. G. V, S. 488, Z. 21 u. 22. Die verunglückte Vermuthung in der Anm. nehme ich hiermit zurück.

2) S. Ztschr. d. D. M. G. V, S. 501, Z. 16 flg. Die Textesworte بعد انفصال نوبة القيسيّة واليمنيّة فى عين دارة zeigen نوبة in der ganz speciellen Bedeutung *Schlacht, Treffen*, nämlich insofern dadurch ein Wechsel des Kriegsglückes oder ein Sieg auf der einen und eine Niederlage auf der andern Seite her-

Damals nämlich begnadigte er mit dieser Standeserhöhung den Muḳaddam Muḥammed und den Muḳaddam Murâd vom Hause Abu 'l lumaʿ, ferner den Muḥammed Telḥûḳ und den ʿAlî Abû Neked, weil sie sich in jenem Treffen sehr wacker gehalten hatten. El Metn, welches damals unmittelbar unter der Herrschaft des Regenten stand, stellte er unter die Verwaltung der beiden obengenannten Fürsten Muḥammed und Murâd vom Hause Abu 'l lumaʿ und stiftete zwischen sich und ihnen eine nähere Verbindung durch Heirath, um zwischen ihnen allen auf die Dauer ein gemeinschaftliches Parteiinteresse zu erhalten. Der Fürst Jûsuf Raslân, der Herr von el Ġarb und eś Śaḥḥâr, war damals auf die Seite der Jemeniden getreten; dafür entzog ihm Fürst Ḥaidar die Herrschaft über eś Śaḥḥâr und el Ġarb el aʿlâ, dagegen gab er dem Śeiḫ [392] ʿAlî Neked el Manâṣif und Śaḥḥâr el Ġarb, und dem Śeiḫ Telḥûḳ el Ġarb el aʿlâ, dem Fürsten Jûsuf Raslân aber liess er bloss die Herrschaft über el Ġarb el adnâ. — Diese Śihâbiden-Familie hat um das Land grosse Verdienste; sie zeigen dem Volke immer ein freundliches Gesicht und behandeln es mit Sanftmuth, Gelindigkeit und Herablassung; sie sind die, welche das Land für den Verkehr gebahnt und seine unwegsamen Strecken gangbar gemacht, die Unbilden der Landfriedensstörer und Empörer von seinen Bewohnern zurückgeschlagen und den im Volke festgewurzelten Feindseligkeiten und Zerwürfnissen, gegen welche mehrere vor ihnen dahingegangene Herrschergeschlechter nichts vermocht hatten, ein Ende gemacht haben.

So viel in Bezug auf die Grundverfassung und die herkömmlichen Regeln der guten Lebensart. Was nun aber die religionsgesetzlichen Bestimmungen betrifft, so verfährt die grosse Mehrzahl im Geschäftsleben nach den Grundsätzen des moslemischen Gesetzes, ausser in wenigen Punkten, wie z. B. darin dass man dem Pfandverleiher das Recht zugesteht, Getreide als Pfand zu nehmen, und darin, dass man Zinsen zu nehmen gestattet, die von einem Zehntel bis zu einem Achtel des Capitals steigen. Das ist ein durch Uebereinkunft festgestellter Gebrauch, welchen der Re-

---

beigeführt wird. So Abulf. Ann. Musl. I. p. 280, l. 8, und Tausend und Eine Nacht, Bresl. Ausg., Bd. 10, S. 422, Z. 1, wo die Entscheidungsschlacht zwischen Ṣalâḥeddîn und den Kreuzfahrern bei Ḥiṭṭîn نوبة حطين heisst.

gent gutheisst, um dadurch einen schwunghaftern Geschäftsbetrieb im Lande zu fördern. — Die Drusen haben in ihrem Geschäftsverkehr, in ihren Religionsübungen und andern dergleichen Dingen mehrere besondere Einrichtungen und Gebräuche. So kann ein Druse sein ganzes Vermögen einem seiner Kinder oder einer andern Person als Vermächtniss hinterlassen und die andern Erbberechtigten dabei übergehen, unter der Bedingung, dass er das Erbtheil der Letztern, wenn auch auf den geringsten Betrag herabgesetzt, davon ausscheidet, worauf dann die testamentarische Verfügung hinsichtlich des Vermächtnisses zum Nachtheil der Erben zwangsweise zur Ausführung kommt. Anders im moslemischen Gesetze: dieses lässt die Stiftung eines Vermächtnisses nur unter der Voraussetzung zu, dass der Vermächtnissempfänger nicht einer der Erbberechtigten ist und das Vermächtniss höchstens ein Drittel der Hinterlassenschaft beträgt; sonst kommt die bezügliche testamentarische Verfügung nur auf besondere Zulassung der Erben zur Ausführung. Ferner haben die Kinder eines Drusen das Recht, die Gütertheilung von ihm zu verlangen, wofern er das in seinem Besitze befindliche Vermögen von seinen Vorfahren ererbt hat; denn dieses gilt dann als Familieneigenthum, woran die Ascendenten und Descendenten gleiche Ansprüche haben. Hat er es aber durch eigene Arbeit erworben, so haben sie jenes Recht nicht, weil es dann als persönliches, ihm ausschliesslich angehörendes Vermögen gilt. Anders im moslemischen Gesetze: nach diesem ist jenes Verfahren in keinem Falle zulässig, weil die Erbschaftsmasse hier als etwas nur der Person des Vaters Angehörendes gilt, worauf der Sohn daher erst nach dem Tode seines Vaters rechtliche Ansprüche hat. — Die Standesherrn der Drusen haben ein nur bei ihnen bestehendes Herkommen in Bezug auf die Erbtheile der Weiber. Die Frau erbt nämlich bei ihnen nichts aus dem Hause ihres Vaters, wenn der, in dessen Besitze die Erbschaftsmasse ist, sei es ihr Vater oder einer ihrer Brüder oder irgend eine andere Person, mit Tode abgeht. Hinwiederum erben auch diese nichts von ihr, wenn sie stirbt. Dadurch will man den Verwickelungen eines zwischen den Familiengliedern [393] vielfach hinüber- und herübergehenden Güterbesitzes vorbeugen, um die Veranlassungen zu Streitigkeiten fern zu halten, und im Streben danach, dass das Familienvermögen

denen erhalten bleibe, welchen es zukommt. Dieses Herkommen hat solche Verbreitung gewonnen, dass es bei sämmtlichen Standesherren aller Völkerschaften des Landes zur Geltung gekommen ist. — Was ihre Heirathsgebräuche anlangt, so sind es folgende: Wenn ein Mann um ein Weib freien will, so schickt er zur Verhandlung darüber einen Abgesandten an ihre Angehörigen. Gehen diese auf seine Werbung ein, so tragen sie irgend etwas Süsses auf, wie Rosinen u. dergl., was dann die No'mânîje genannt wird; und wenn sie diese No'mânîje mit dem Abgesandten des Freiers essen, so gilt dieses als eine unauflösliche Schliessung des Verlöbnisses. Alsdann schickt der Bräutigam zu den Angehörigen der Braut eine Person, welche den Ehevertrag mit Zusicherung eines bestimmten Ausgedinges niederschreibt. Hiermit nun ist die Braut seine Ehegattin geworden, die er zu sich holen kann wenn er will. Passt sie für ihn, so behält er sie; wo nicht, so entlässt er sie und heirathet eine andere, und so nach Belieben in's Unendliche fort. Zwei Weiber zugleich zu heirathen ist bei ihnen nicht erlaubt, sondern um eine zweite zu heirathen, muss man die erste entlassen. Die Ehescheidung kommt bei ihnen durch die unbedeutendste Handlung oder Aeusserung zu Stande, wäre diese auch nur das Werk reiner Unachtsamkeit; sagt z. B. der Mann zur Frau: »Geh in den Garten!« ohne sogleich darauf hinzuzufügen: »Und komme zurück!« so ist sie entlassen. Bisweilen hebt der Mann nur den ehelichen Umgang mit der Frau auf, ohne sich förmlich von ihr zu scheiden; in diesem Mittelzustande bleibt sie dann, so lange er nicht eine andere heirathet; so wie er aber dies thut, ist die frühere Frau einfach durch seine weitere Verheirathung entlassen und kann dann auch ihrerseits einen andern Mann heirathen. Die entlassenen und die verlobten Frauenspersonen verschleiern sich vor denen, von welchen sie entlassen und mit welchen sie verlobt sind, mehr als vor andern, ihnen fremden Männern, und dies bis zu einem alle Maassbestimmung übersteigenden Grade. Es geht dies so weit, dass eine Frauensperson in dem einen und dem andern Falle eifrig darüber hält, dass der resp. Mann sogar ihr Kleid nicht zu sehen bekomme. Eine zuverlässige Person erzählte, ein kleines Mädchen, welches mit einem noch kleinern Vetter verlobt war, um mit ihm, wenn er erwachsen sein würde, verheirathet zu werden, habe sich sogar dann

vor ihm verschleiert, wenn er mit Trinken an der Mutterbrust beschäftigt gewesen sei, also sich um seine Braut gewiss nicht gekümmert habe. Eine entlassene Frau kann bei ihnen von ihrem ehemaligen Manne unter keiner Bedingung wiedergenommen werden, selbst in dem Falle nicht, dass sie einen andern heirathet und von diesem wiederum entlassen wird, — im Gegensatze zu dem bei den Moslemîn Ueblichen. Bereut der Mann also, die Frau entlassen zu haben, so bleibt ihm kein anderer Ausweg übrig, als die Wahrheit ihrer Angabe über die erfolgte Entlassung zu leugnen, was indessen nur so lange möglich ist, als nicht Zeugen dafür vorhanden sind, welche sich nicht weigern jene Thatsache durch ihre Aussage zu erhärten, wodurch ihm dann alle Auswege abgeschnitten werden.

[394] Hinsichtlich der Kleidertracht ist der Gebrauch bei den Drusen der, dass Männer und Weiber im Allgemeinen einfarbige Kleider mit engen und kurzen Aermeln tragen; durchaus ist dies der Fall bei Männern von der Classe der ʿOkkâl (der in die religiöse Geheimlehre Eingeweihten) und bei allen Weibern, grösstentheils auch bei den Männern von der Classe der Ǵohhâl (der Uneingeweihten, Laien). Die ʿOkkâl machen es sich zum Gesetz, Kleider zu tragen, die mit ihrem kurzen Saume nur bis in die Gegend der Kniee reichen und rein weiss oder blau ohne Beimischung einer andern Farbe sind. Ueber diesem Kleide trägt dann Jeder von ihnen einen Ueberwurf aus grobem Wollstoff (ʿabâa, gew. ʿabâje) mit breiten weissen und schwarzen Streifen[1]), während sein Kopf mit einem weissen, runden Turban (ʿimâme) bedeckt ist; auch muss er, selbst wenn er noch im ersten Jünglingsalter steht, nothwendig den Bart lang wachsen lassen. Die Weiber tragen ein langes Kleid von den nämlichen Farben wie die Männer, doch ist es bisweilen auch roth oder grün; gehen sie aus, so ist es für sie unerlässlich ein Stück Zeug anzulegen, welches sie in ihrem Gürtel befestigen und das von da bis auf die Füsse herabfällt, während ihr Kopf mit einer hornähnlichen Mütze (ṭorṭûr) bedeckt ist, welche sie sich aus Pappe, mit Mehlkleister zusammengeklebt (el ḳirṭâs eṣ ṣafîḳ multaṣiḳan bi 'l

---

1) S. *Lane*, Manners and Customs etc. I, S. 35, 37 u. 38, *Dozy*, Dict. des noms des vêtements chez les Arabes, S. 292—97, und *Rosen*, Ztschr. d. D. M. G. IV, S. 392, Z. 22—25.

ʿaǵîn), verfertigen[1]); über diese wird ein die ganze Gestalt verhüllender Ueberwurf (mulâa, gew. milâje) gelegt[2]), mit dem sie sich jederzeit vor den Männern, denen sie zu Gesicht kommen, verschleiern; jedoch bedecken sie damit nur das eine Auge und die angrenzenden Theile, während sie das andere und seine Umgebung unbedeckt lassen; indessen auch dies nur in dem Fall, dass der Mann, um den es sich eben handelt, nicht einer der Maḥârim ist, die sie nicht heirathen dürfen: Vater, Sohn, Bruder, Vaters- und Muttersbruder; denn vor diesen bleiben sie ganz unverschleiert. Schmucksachen aus Silber und Gold tragen sie nicht; nur selten kommen hiervon Ausnahmen vor bei den Ǵâhilât (weiblichen Uneingeweihten), denn diese haben darin eine grössere Freiheit. Jeder Eingeweihte, Mann oder Weib, muss sein Auge durchaus jeden Tag sorgfältig mit Spiessglanzsalbe (koḥl) bestreichen[3]). Für jedes Auge bestimmen sie jährlich eine Unze (ûḳìje) dieser Salbe[4]), welche sie vom Jahresanfang zum Gebrauche aufbewahren.

In den die Religion betreffenden Dingen ist ihre herkömmliche Weise folgende: Aeusserlich bekennen sie sich zum Islâm, in ihrem Innern aber sind sie geheimen Glaubenslehren zugethan, die bei ihnen verborgen gehalten werden und die sie nur denjenigen von ihnen selbst entdecken, welchen sie ganz [395] vertrauen können. Demgemäss zerfallen sie in ʿOḳḳâl und Ǵohhâl, die ʿOḳḳâl wiederum in zwei Classen (ṭabaḳatein): 1) eine besondere, esoterische (ḫâṣṣa), bestehend aus denen, welchen sie volles Vertrauen geschenkt und die daher auch volle Kenntniss von ihrer Religion erlangt haben, 2) eine allgemeine, exoterische (ʿâmma), bestehend aus denen, von welchen man nur eine gute Meinung hat und die daher wenigstens etwas von ihrer Religion haben kennen lernen. Die Ǵohhâl hingegen erfahren gar nichts davon und gehören nur insofern dazu, als sie unter den

---

1) S. *Dozy*, Dict. etc. S. 262—266, und *Berggren*, Guide français-arabe, Col. 806. Die Angabe, dass der ṭorṭûr auch aus Pappe gemacht wird, fehlt bei Beiden.

2) S. *Lane*, Manners and Customs etc. I, S. 66, und *Dozy*, Dict. etc. S. 408—411.

3) S. *Hille*, Ztschr. d. D. M. G. V, S. 236—242.

4) S. *Lane*, Manners and Customs etc. II, S. 372.

Namen Drusen mitbegriffen werden. Die besonders Frommen (el atḳijâ) unter den ʿOḳḳâl legen sich Einsiedeleien (ẖalawât) an, d. h. einzeln stehende Gebäude auf den höchsten Bergspitzen, welche sie ganz allein bewohnen; ausserdem aber auch Versammlungsorte (meǵâlis) in den Flecken und Dörfern, d. h. Häuser, die in ihrem Innern wiederum andere Häuser einschliessen. Darin kommen in der Nacht auf den Freitag Leute von beiden Classen zusammen, lassen sich in dem äussern Hause nieder und lesen paränetische Tractate, die eben zur Hand sind, und andere dergleichen Schriften; dann werden Rosinen u. dergl. aufgetragen und gegessen; hierauf tritt die exoterische Classe ab, die esoterische aber verfügt sich in das innere Haus, dessen Thüren verschlossen werden, und da nun theilt Einer dem Andern Dinge mit, welche vor den Uebrigen geheim gehalten wurden. Die ʿOḳḳâl haben einen Śeiẖ, der darüber, ob etwas für erlaubt oder für unerlaubt zu halten ist, und über andere dergleichen religiöse Fragepunkte von Amtswegen entscheidet. Man nennt ihn den Śeiẖ der höhern Einsicht (Śeiẖ el ʿaḳl), und vor ihn kommen in letzter Instanz ihre auf jene Gegenstände bezüglichen Streitsachen; beziehen sich diese hingegen auf weltliche Verhandlungen, so kommen sie zur schliesslichen Entscheidung vor den Richter des Gemeinwesens (Ḳâḍî el ǵumhûr), welchen man im Lande einsetzt. Der Śeiẖ el ʿaḳl muss regelmässig von Zeit zu Zeit die ʿOḳḳâl besuchen, indem er in den Wohnungen der meisten von ihnen einen Umgang hält, bei welchem Besuche ihn meistentheils einige der besonders Frommen unter den ʿOḳḳâl begleiten, die man die Aufseher (el muḥâfiẓîn) nennt; ist es ihm unmöglich, die ʿOḳḳâl in den dazu bestimmten Zeiten zu besuchen, so schickt er diese Aufseher, um die Visite bei ihnen an seiner Stelle abzuhalten. Oft besuchen die Aufseher die ʿOḳḳâl auch in ihrem eigenen Namen, weil sie dazu angestellt und gleichsam die Vezire des Śeiẖ sowohl hinsichtlich seiner Urtheile und Entschliessungen als seiner Handlungen sind. Es giebt auch noch eine andere Classe der ʿOḳḳâl, die man gewöhnlich die Reinheitsbeflissenen (el mutenezzihîn) nennt. Die dieser Classe Angehörigen führen ein streng religiöses und enthaltsames Leben; einige von ihnen bleiben bis zu ihrem Tode unverheirathet und in jungfräulichem Stande; andere fasten jeden Tag bis zum Abend; andere essen

in ihrem ganzen Leben kein Fleisch. Zu dieser Classe gehörte der Śeiḫ Ḥusein el Mâḍi. Er war Śeiḫ el ʿaḳl auf dem Gebirge eś Śûf, und ass auch keine Baumfrüchte; nur so oft eine Art Früchte zeitig wurde, nahm er ein wenig davon zu sich, dann aber enthielt er sich derselben und ass bis zum nächsten folgenden Jahre nichts wieder davon. Einer seiner Freunde, erzählt man, bekrittelte ihn einst wegen dieser nicht völligen Enthaltsamkeit; da sprach er: »Kostete ich gar keine Frucht, so würde sich Hochmuth in [396] meine Seele einschleichen; ässe ich beständig Früchte, so würde die Strenge der Lebensordnung darüber zu Grunde gehen; desswegen vermittle ich beide Extreme«. Durchaus kein Eingeweihter (ʿâḳil) geniesst berauschende und andere dergleichen Dinge, wäre er auch in der Zeit, da er noch zu den Uneingeweihten gehörte, ihrem fortwährenden Genusse ergeben gewesen; in keinem Falle erlaubt er sich unziemliche Ausfälle gegen Andere, wäre er früher auch noch so rücksichtslos darin gewesen; nie spricht er mit überlauter Stimme, selbst nicht im Zorn; nie lässt er sich im Reden so weit gehen, dass er Dinge sagen sollte, die ihm vorgerückt werden könnten, wäre er früher auch ein recht ungewaschner Schwätzer gewesen; nie überschreitet er im Essen und Trinken das Maass, wenn auch das natürliche Bedürfniss selbst Veranlassung dazu geben sollte. Alles dies ist anfänglich allerdings nur ein Selbstzwang, später wird es zur Gewohnheit, endlich aber zur andern Natur, von welcher der Eingeweihte sich nicht mehr losmachen kann und der zu folgen ihm keine Beschwerde mehr verursacht. Die ʿOḳḳâl untersagen es sich als religiös unerlaubt, Dinge irgend einer Art, welche Regierungs- und Verwaltungsbeamten angehört haben oder angehören, zu gebrauchen oder zu geniessen; sie essen und trinken daher weder etwas aus dem Hause des Regenten, noch aus dem Hause eines seiner Diener, noch von Dingen, welche einem für sein Geld gekauften Lastthiere aufgeladen, noch von solchen, welche in einer auf seine Kosten errichteten Werkstätte verfertigt werden; ja sie mahlen selbst ihren Weizen nicht auf seiner Mühle, pressen ihre Oliven nicht auf seinen Oelpressen u. s. w. Die besonders Frommen unter den ʿOḳḳâl aber untersagen sich sogar den Gebrauch und Genuss schlechthin von Allem, was nicht Besitzthum der ʿOḳḳâl war oder ist; desswegen geniessen sie nichts aus den

Häusern anderer Personen, gehörten diese selbst zu den Ǵohhâl ihres eigenen Volkes, weil sie wissen, dass der Besitzer eines solchen Hauses sich kein Gewissen daraus macht, die Dinge zu besitzen und zu gebrauchen, deren, als unerlaubter, sie sich selbst enthalten. Alle aber gestatten sich, als religiös erlaubt, den Gebrauch von Dingen, welche Besitzthum von Kaufleuten waren oder sind, von welcher Art sie immer sein mögen. Wenn sie daher verbotenes Geld einnehmen, so bringen sie es zum Kaufmann, um von ihm anderes dagegen einzuwechseln. Manche Kaufleute nehmen das Geld von ihnen nur für einige Zeit und geben es ihnen dann in denselben Stücken zurück, was sie dann auch, selbst wenn sie es wiedererkennen, als erlaubt annehmen, gestützt auf den bei ihnen geltenden Grundsatz, dass der äussere Schein maassgebend sei. Ehemals, so erzählt man, fragten sie den Kaufmann, woher er sein Geld und seine Waaren habe, um sich Gewissheit zu verschaffen, dass sie beide als erlaubt annehmen könnten. Eine solche Frage richtete auch der Śeiḫ Jûsuf aus Kefr Ḳûḳ eines Tages in Damaskus, wo er eben war, an eine Brodverkäuferin, erhielt aber eine sehr unfeine Antwort von ihr. Als erste Autorität in den religiösen Angelegenheiten der Drusen ordnete er darauf die Abschaffung jenes Gebrauches an, der denn auch bis auf heutigen Tag abgeschafft geblieben ist, indem sie noch immer kaufen ohne zu fragen. Sich selbst nennen die ʿOḳḳâl die Einheitsbekenner (el-muwaḥḥidîn), die besonders Frommen unter sich die Trefflichsten (el-aǵâwîd), [397] ihre Ǵohhâl aber die ungläubigen Drusen (kuffâr ed durûz). Auf göttlicher Vorschrift beruhende religiöse Pflichten, wie Fasten, Beten, Wallfahrten u. s. w., erkennen sie nicht an, dagegen verpflichten sie sich selbst zur Wahrung ihrer Zunge vor allem Unziemlichen, zur Verschweigung von Geheimnissen, zur Pflege wahren Seelenadels und zur unverbrüchlichen Beobachtung guter Sitte in Worten und Werken. Nach diesen Sittenmustern bilden sich auch viele Ǵohhâl, und es pflanzt sich diese Nachahmung selbst zu den benachbarten, nicht zu ihnen gehörenden Völkerschaften fort. Einen Heiligen zu dem man pilgert (welîjun juzâru) giebt es bei ihnen bloss einen: den Fürsten ʿAbdallâh et Tenûḫî, welchen sie den Herrn (es-seijid) tituliren. Er hält sich an einem Orte in Ṣaḥḥâr el Ǵarb auf, wohin die ihn besuchenden Pilger Gelübde

und fromme Gaben mitbringen. Von Wissenschaften findet sich bei ihnen nichts als Astrologie, Apotelesmatik u. dergl.; bisweilen befasst sich jedoch Einer und der Andere von ihnen, der sich zum Richteramte heranbilden will, auch mit Rechtskunde. Von technischen Gewerben üben sie nur, wiewohl in geringem Grade, das Zimmerhandwerk, in noch geringerem die Weberei, und endlich in noch geringerem die Färberei. — Was ihre religiösen Glaubenslehren betrifft, so ist hier nicht der Ort, darüber Untersuchungen anzustellen. Sie werden sehr geheim gehalten, und vom J. d. H. 400 (Chr. 1009—1010) bis in das J. d. H. 1250 (Chr. 1834—1835) blieben sie auch wirklich der Welt verborgen; zu der letztgenannten Zeit aber, da Ibrâhîm Pâśâ, der ägyptische Oberstatthalter, die Drusen in Wâdî et Teim aufs Haupt schlug und seine Truppen die Einsiedelei Śebʿa (شبعة) plünderten, kamen viele Schriften, die dort gelegen hatten, in Umlauf und wurden allgemein bekannt, während sie früher mit einer bis aufs Aeusserste getriebenen Sorgfalt gehütet und geheim gehalten worden waren. Jedoch erlangte man mit wenigen Ausnahmen auch so keine vollkommen klare Einsicht in sie, indem die meisten von ihnen nur Ermahnungen, Sittenregeln und Geschichten enthalten, Alles aber, was nicht in diese Classe gehört, in den Schleier räthselhafter und uneigentlicher Ausdrücke gehüllt ist. Denn da sie, eifrig über ihre Lehren haltend, dieselben nicht gern deutlich aussprechen, so verbergen sie ihre wahren Gedanken unter geheimnissvollen und nur andeutenden Worten. Davon giebt es bloss in einigen Abhandlungen ein paar seltene Ausnahmen, von denen erst einige Wenige Kenntniss erhielten und deren Inhalt dann durch Mittheilung von Mund zu Mund im grössern Publikum bekannt geworden ist.

Schliesslich die Bemerkung, dass dieses Land, d. h. sowohl die ursprünglichen als die ihnen annectirten Steuerbezirke, gegen 500 Ortschaften (Ḳurâ) enthält, und diese von etwa 50,000 Christen, etwa 10,000 Drusen und ungefähr 5000 Moslemîn, Metâwile und Juden, mit Ausschluss der Weiber und Kinder bewohnt werden. Gott, der Preiswürdige, weiss es besser. Beendigt von der Feder des Gottesbedürftigen, der es geschrieben, im J. Chr. 1833.

Schlussbemerkung des Uebersetzers.

[398] Die Urschrift des obigen Aufsatzes findet man S. 209 bis 230 der 1853 zu Halle erschienenen arabischen Chrestomathie des Herrn Dr. *Arnold* abgedruckt. — Ueber das Gebirge er Reiḥân (s. oben S. 284, Anm. 2) verdanke ich der Mittheilung des Hrn. Prof. Dr. *Tuch* folgende Notiz: »Dſhebel er Rîḥân ist der Rücken, der sich an den Sennîn, den südlichen der beiden höchsten Gipfel des Libanon, nach Süden zu anlehnt. Die Heerstrasse von Beirût nach Damask geht am nördlichen Ende des Dſhebel er Rîḥân vorbei. El 'Arḳûb liegt am westlichen Abhange und der bei Reisenden oft genannte Ort Mekseh an der Ostseite des Dſhebel er Rîḥân«.

XIX.[1])

Die Stadt Damaskus hatte in frühern Zeiten viele Gelehrtenschulen (madâris) für verschiedene Wissenschaften, und betrachten wir das, was die moslemischen Gelehrten über die grosse Anzahl derselben sagen, so kommt es uns fast unglaublich vor. So behaupten sie, bloss in der Ṣâliḥîja, einem Stadtviertel (maḥalla) von Damaskus[2]), habe es — ohne die in den übrigen Stadtvierteln liegenden Gelehrtenschulen — 360 solcher Anstalten gegeben; woraus vergleichungsweise folgen würde, dass ganz Damaskus mehr als 2000 Gelehrtenschulen enthalten hätte. Wenn wir nun aber den Anbau der Kurden (ʿamâïr al Akrâd), welcher in dem östlichen Theile der Ṣâliḥîja auf einem früher augenscheinlich nicht angebauten Boden später entstanden ist, von der Ṣâliḥîja abziehen und nur den ursprünglichen Bestand dieser letztern so wie die auf ihrem Boden noch sichtbaren Bauüberreste in's Auge fassen, so ergiebt sich dass sie allein die angeblich in ihr enthaltenen Gelehrtenschulen kaum gefasst haben kann, — wo sollte also das Volk gewohnt haben?

Vor nun acht Jahren ersuchte mich ein Freund, die moslemischen Moscheen und Gelehrtenschulen von Damaskus für ihn zusammenzustellen. Durch angestrengte Nachforschungen gelangte ich zu folgendem Ergebniss: Gesammtzahl der Moscheen und Gelehrtenschulen 248; darunter Hauptmoscheen (ǵawâmiʿ), in welchen das Kirchengebet (ḫuṭba) gesprochen wird und die mit Minarets versehen sind, 71; Kapellen und Schulen bloss zur

---

1) Erschien zuerst im achten Bande der Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft v. J. 1854. S. 346—374.

2) Nach den Marâṣid, II, 144, ist aṣ Ṣâliḥîja ein grosser Flecken mit Marktplätzen und einer Hauptmoschee am Fusse des bei Damaskus liegenden Berges Ḳâsiûn.

Verrichtung der kanonischen Gebete (zawâjâ wa-madâris li-ḳijâm aṣ ṣalât faḳaṭ) 177. Muthmasslich waren 100 der letztern ursprünglich wirkliche Gelehrtenschulen. Gegen 100 von diesen Gelehrtenschulen sind eingegangen, andere zu gewöhnlichen Wohnhäusern geworden. — Neuerdings nun habe ich bei einem unserer gelehrten Freunde ein Buch gefunden, aus dem man sich über den vorliegenden Gegenstand vollständig belehren kann. Ich habe daher besonders zu diesem Zweck eine [weiter unten folgende] [347] kurz gefasste Tabelle ausgezogen, welche Jedem, der sie einsieht, genügende Auskunft über das Betreffende geben wird.

Die Hauptursache des Verfalls dieser Gelehrtenschulen ist das Eingehen der Stiftungen, aus welchen die Kosten derselben bestritten wurden. Dies hat wiederum mehrere Ursachen: 1) Veruntreuung von Seiten der Intendanten welche die Stiftungen zu verwalten hatten, von denen manche in Folge längerer Administration diese und jene Grundstücke und Gebäude an sich zogen und sie für Privateigenthum ausgaben. 2) Andere wurden durch weitschichtige Contracte an mächtige Personen verpachtet, später aber gerieth das wahre Sachverhältniss in halbe oder ganze Vergessenheit. 3) Ein dritter Theil wurde auf verschiedene andere Weise verpachtet und vermiethet[1]), worauf dann die resp.

---

[1]) Der Text: ومنها ما دخل تحت الحكر او المرصد او الكردارية او الكاديك او القيمة. Ueber diese der Rechts- und Geschäftssprache angehörenden Ausdrücke hat mir Herr Meśâḳa selbst auf geschehene Anfrage folgende Auskunft ertheilt: الحكر بالتحريك ما أُحْتكِر اى أُحْتبس انتظارا لغلايه والاستبداد بالشىء اى الانتفاع به على وجه الخصوص وشرعاً هو اجارة الارض عقودا معلومة باجرة معلومة هى اجرة مثلها ليبنى او يغرس فيها بشرط استبقاء العمارة والغرس للمستاجر باجرة المثل بعد انقضاء مدّة الاجارة فيثبت له حقّ القرار حيث لا ضرر على الوقف وحينئذ ليس للمتولى تملّكه لجهة الوقف الّا برضاه وكذا ليس له تكليفه القلعّ المرصد هو عبارة عن المال الذى يصرفه مستاجر حانوت الوقف على

[**348**] Inhaber sich darin so festgesetzt haben, dass man sie nicht mehr daraus verdrängen kann; und sie zahlen nun an die Ver-

---

مرمته وعمارته باذن المتولى ليكون القدر المذكور مرصدا له على الحانوت الكردار بالكسر هو عبارة عن ما يملكه المستاجر لارض الوقف مثل البناء والشجر اذا بناه او غرسه باذن المتولى بشرط الاستبقآء على ملكه بعد انقضآء مدّة الاجارة ومثل هذا كبس التراب اذا نقله لارض الوقف من مكان كان يملكه الكدك (so hier) والخلو بينهما عموم وخصوص مطلقا فالكدك اعمّ من الخلو لان الخلو يصدق بما اتّصل بالارض اتّصال قرار كالبناء بالارض المحتكرة ويصدق بالدراهم التى تدفع بمقابلة التمكّن من استبقاء المنفعة مثلا السلطان الغورى لما بنى حوانيت الجملون اسكنها للتجار (so) بالخلو وجعل لكل حانوت قدرا اخذه منهم وهذا [**348**] صريح فى ان الخلو فى حادثة السلطان المذكور عبارة عن المنفعة المقابلة للقدر الماخوذ من التجار فالخلو اسم لما يملكه دافع الدراهم من المنفعة التى دفع الدراهم بمقابلتها وعلى هذا فلا يكون الخلو خاصّا بالمتّصل بالعين اتّصال قرار بل يصدق به وبغيره وكذا الكدك المتعارف فى الحوانيت المملوكة ونحوها كالقهاوى تارة يتعلّق بما له حقّ القرار كالبناء بالحانوت وتارة يتعلّق بما هو اعمّ من ذلك والذى يظهر انه كالخلو فى الحكم وانه لا فرق بينهما لجامع وجود العرف فى كلّ منهما والمراد بالمتّصل اتّصال قرار ما وضع لا ينفصل كالبنآء ولا فرق فى صدق كلّ من الخلو والكدك به وبالمتّصل لا على وجه القرار كالخشب الذى يركب بالحانوت لاجل وضع عدّة الحلّاق مثلا فان الاتصال وجد لكنه لا على وجه القرار وكذا يصدقان بمجرّد المنفعة المقابلة للدراهم لكن ينفرد الكدك بالعين الغير متّصلة اصلا كالبكارج والفناجين بالنسبة للقهوة وبهذا الاعتبار يكون الكدك اعمّ القيمة هى عبارة عن ثمنية شىء وضعه المستاجر بارض الوقف باذن المتولى كالعمارة اى السواد وغير ذلك من المعانى التى تزداد الارض بها قوّة

walter [349] einen Zins, der zwar nicht für die Zeit, wo der Vertrag ursprünglich geschlossen wurde, wohl aber nach dem heutigen

---

»Ḥakar mit doppeltem Fatḥa ist 1) was man iḥtakara, d. h. [nicht sofort verkauft, sondern] zurückhält in der Hoffnung, dass es im Preise steigen werde. 2) Dasselbe was istibdâd, d. h. die ausschliessliche Nutzung einer Sache; in der Rechtssprache: die Pachtung eines Grundstückes unter gewissen Bedingungen für einen gewissen, dem Grundstücke, wie es [ursprünglich] ist, entsprechenden Zins, um darauf zu bauen oder zu pflanzen, mit der Bestimmung dass das Gebaute und Gepflanzte nach Ablauf der Pachtzeit für jenen dem ursprünglichen Bestande des Grundstückes entsprechenden Zins dem Pachter fortwährend verbleibt und er dann [für das von ihm Gebaute und Gepflanzte] das Recht der Unverrückbarkeit geniesst, wofern daraus kein Nachtheil für die Stiftung entspringt, unter welcher Voraussetzung auch der Stiftungsverwalter das Gebaute und Gepflanzte, ausser mit Zustimmung des Pachters, nicht in Beschlag nehmen, auch ihn nicht nöthigen darf, es nieder- und auszureissen. Murṣad ist ein Ausdruck für das Geld, welches der Miether eines zu einer Stiftung gehörenden Gewerbslocals mit Erlaubniss des Stiftungsverwalters auf Ausbesserung und Instandhaltung desselben verwendet, so dass ihm die bezügliche Summe auf jenes Local versichert [zu ihrer Wiedererlangung auf dasselbe rechtskräftig angewiesen] bleibt. Kirdâr mit Kasra [des ersten Buchstaben] ist ein Ausdruck für dasjenige, was der Pachter eines Stiftungsgrundstückes zu diesem hinzuerwirbt, z. B. Gebäude und Bäume, wenn er sie mit Erlaubniss des Verwalters [auf dem Grundstücke] errichtet und pflanzt, mit [349] der Bestimmung dass ihm nach Ablauf der Pachtzeit das Eigenthumsrecht daran fortwährend verbleibt. Ebenso ist es mit Dammerde, vorausgesetzt dass er sie von einem Orte, den er [bei deren Wegnahme] eigenthümlich besass, auf das Stiftungsgrundstück geschafft hat. Kedik [mit arab. Dehnung Kâdîk] und Ḥilw [das letztere die arab. Uebersetzung des ersteren, d. h. des türk. gedük, gedik, Riss, Spalte; Lücke, leerer Raum; vacante Stelle, vacantes Lehen] stehen im Allgemeinen zu einander im Verhältniss des Allgemeinen und Besondern, so dass kedik allgemeiner ist als ḥilw. Dieses letztere wird nämlich eigentlich von dem gebraucht, was unverrückbar an dem Boden haftet, wie ein Gebäude an dem Boden eines gepachteten Grundstücks; ebenso aber auch von der Geldsumme, die man für die Berechtigung zur beständigen Nutzung einer Sache erlegt. Als z. B. der Sulṭân Al Ġaurî [der letzte ćerkessische Mamluken-Sulṭân von Aegypten, gefallen gegen Selîm I. im J. Chr. 1516] die Buden der Basilika gebaut hatte, räumte er sie den Kaufleuten zum ḥilw ein und bestimmte für jede Bude eine Summe, die er von ihnen dafür bezog. Dies zeigt deutlich, dass ḥilw in dem hier von diesem Sulṭân Erzählten die Nutzung ausdrückt, welche gegen die von den Kaufleuten bezogene Summe gewährt wurde. Ḥilw wäre demnach eine Benennung für das Nutzgut, welches Jemand gegen die Erlegung einer Summe Geldes erwirbt. Dies vorausgesetzt, ist ḥilw nicht auf das beschränkt, was unverrückbar an einem

[350] Geldwerthe ein sehr geringer ist. 4) Giebt es viele zu Stiftungen gehörende Dörfer, über welche die Regierung in frühern Zeiten keine Gewalt in der Weise ausübte, dass sie regelmässige Abgaben (amwâl sulṭânîja, Herrschaftsgelder) von ihnen eingetrieben hätte, — nur manchmal legte sie ihnen unbedeutende Steuern auf; in den letzten Jahrhunderten aber, wo die Wezire unumschränkt herrschten ohne dass Jemand sich ihrem Willen hätte widersetzen können, besonders da sie ihre Statthalterschaften als Staatspächter (ʿalâ waǵh aḍ ḍamân) verwalteten, belegten sie demgemäss jene Dörfer mit schweren Steuern, welche die Bewohner aufzubringen nicht vermochten, wenn ihnen

äussern Gegenstande haftet, sondern kann sowohl hiervon als von anderem gebraucht werden. Ebenso bezieht sich das von Läden und ähnlichen Gewerbslocalen, deren Besitz Jemand erwirbt, z. B. von Kaffeeschenken, gebräuchliche kedik bald auf Dinge, welche das Recht der Unverrückbarkeit haben, z. B. das, was in und an einem Laden gebaut wird, bald auf einen weitern Kreis von Gegenständen. Und da jedes der beiden Wörter im Sprachgebrauche dem andern gleichsteht, so ist es am wahrscheinlichsten, dass kedik denselben Begriff ausdrückt wie ḫilw und zwischen beiden kein Unterschied stattfindet. Mit den Worten: »was unverrückbar — haftet« ist dasjenige gemeint, was so eingerichtet ist, dass es sich nicht von seinem Platze rücken lässt, wie z. B. ein Gebäude. Es werden aber beide Wörter, ḫilw und kedik, ohne Unterschied gleich richtig sowohl von solchen Dingen, als von denen gebraucht, welche nicht unverrückbar an ihrem Platze haften, wie z. B. das Holzwerk, welches in einer Bude angebracht wird, um das Barbierzeug darauf zu legen; denn hier findet zwar ein Haften am Orte statt, aber nicht auf unverrückbare Weise. Und so werden sie auch gleich richtig gebraucht von jeder einer erlegten Geldsumme entsprechenden Nutzung schlechthin. Jedoch bezieht sich kedik ursprünglich bloss auf nicht an einem Orte haftende Gegenstände, wie Kaffeekannen und Tassen im Verhältniss zu der Kaffeeschenke [welcher sie angehören], und in dieser Hinsicht ist kedik [wie oben gesagt wurde] allgemeiner. [*Bianchi's* türk.-franz. WB. giebt als letzte Bedeutung von كدك: »espèce de contrat d'arrentement perpétuel d'une maison, d'une boutique, d'un magazin ou de tout autre immeuble, moyennant lequel contrat celui qui a arrenté le dit bien, et payé une fois le prix du contrat, ne peut plus être dépossédé, ni lui ni ses héritiers, et n'est tenu qu'à acquitter, chaque année, une certaine redevance fixée par le même contrat; il peut même céder son droit de jouissance en faisant passer cet acte sur le nouvel acquéreur, avec le consentement du propriétaire du bien«.] Ḳîma ist ein Ausdruck für den Preis einer Sache, die der Abmiether mit Erlaubniss des Verwalters in dem Grund und Boden der Stiftung anbringt, wie ʿimâra [Anbau], d. h. Dünger und andere Dinge durch welche die Erde grössere Ertragsfähigkeit gewinnt«.

noch so viel übrig bleiben sollte, als der von ihnen an die betreffenden Stiftungen abzuführende Zins betrug. Da war nun der Stiftungsverwalter zufrieden, wenn sie nur eine Kleinigkeit gaben, damit sie ihre Dörfer nicht etwa ganz verfallen lassen und andere Leute sich in den Besitz und Anbau der dazu gehörigen Ländereien eindrängen möchten. Jene von der Regierung aufgelegten Steuern wurden aber fortwährend von Jahr zu Jahr drückender und die Stiftungen kamen von Tag zu Tag mehr herunter, besonders die alten; denn je älter eine Stiftung ist, desto mehr verfallen ihre Rechtsansprüche. Daher haben sich nur noch folgende fünf Gelehrtenschulen erhalten, — nach meiner Meinung deswegen, weil sie jünger als andere sind —: 1) die Sulaimânîja, erbaut von Sulaimân Pâśâ al ʿAẓam, 2) die von ʿAbdallâh Pâśâ al ʿAẓam, 3) die Murâdîja, 4) die Madrasat al ḫajjâṭîn (die Schneider-Schule), 5) die Sumaisâṭîja (die Samosatenische). Diese Gelehrtenschulen haben so viel Einkünfte, dass ihre Schüler davon leben können. Das stärkste Einkommen hat die von ʿAbdallâh Pâśâ, denn in fruchtbaren Jahren kommen auf jeden ihrer Schüler 1300 bis 1500 Piaster Jahresrente; andere bleiben hinter dieser Summe zurück. Die Alumnen dieser Anstalten sind die von den Ihrigen getrennt in den Schulgebäuden selbst lebenden Schüler. Man findet darin keine einzige Wohnung die nicht einen Schüler beherbergte. In einigen Hauptmoscheen wird ebenfalls Unterricht ertheilt, jedoch ohne dass die Schüler etwas zu ihrem Lebensunterhalte erhielten, wie z. B. im Ǵâmiʿ al ward [oder al wird?] auf dem Sûḳ Sârûǵa; dort trägt Munlâ Bakr der Kurde die Geometrie und ihre Zweigwissenschaften vor. Im Ǵâmiʿ at tauba und Ǵâmiʿ al umawî [der Hauptmoschee von Damaskus] werden über das Trivium (al âlât, die Organa, Instrumentalwissenschaften; s. unten S. 313, Z. 19) und die Religionswissenschaften Vorlesungen gehalten. Es giebt aber auch Gelehrte, welche ihre Schüler unentgeltlich in ihren Wohnungen unterrichten. Die Wissenschaften welche in Damaskus von Gelehrten vorgetragen werden, sind: 1) Lexilogie (luġa), 2) Koranerklärung (tafsîr), 3) Aussprüche des Propheten (ḥadîṯ), 4) Rechtskunde (fiḳh), 5) Erbrecht (farâïḍ), [351] 6) Lehre von Gottes Einheit (tauḥîd), 7) Syntax (naḥw), 8) Flexionslehre (ṣarf), 9) Grundlehren der Religion (uṣûl), 10) Terminologie (muṣ-

talah), 11) Metrik ('arûd), 12) Metapherlehre (isti'ârât), 13) Satzlehre (ma'ânî, erster Theil der Rhetorik), 14) Elocutionslehre (bajân, zweiter Theil der Rhetorik), 15) Tropenlehre (badî', dritter Theil der Rhetorik), 16) Astronomie (hai'a), 17) Disputirkunst (âdâb, sc. al baht), 18) Onomatopoeie (wad', die Lehre von der ursprünglichen Verbindung zwischen dem Wortlaute und der Bedeutung), 19) Logik (mantik), 20) Geometrie (handasa), 21) Algebra (ǵabr wa-mukâbala), 22) Arithmetik (hisâb), 23) Musik (mûsîkâ), 24) Sphärenkunde (falak), 25) Gnosis (hakîka), 26) Koranlesekunst (kirâ'at al kur'ân), 27) Türkische, französische, italienische, altgriechische (jûnânî) und persische Sprache.

Weiter giebt es besondere Locale für die Angehörigen der religiösen Orden (arbâb at tarâïk ad dînîja). Dazu gehören 1) die Maulawîja; sie haben ein besonderes Kloster (takîja), wo die Derwische zusammenkommen, die Vorschriften ihres Ordens ausüben und unter ihrem Oberhaupte, welches durch die von Munlâ Hunkâr[1]) von Konia (Ǵalâladdîn ar Rûmî) überkommene Autorität die Oberaufsicht über sie führt, den Matnawî (Mesnewi) studiren. 2) Die zur Zeit Šeih Hâlid's des Kurden neu constituirten Nakšbendîja. Der Šeih starb im J. d. H. 1243 (Chr. 1827/8) in der Sâlihîja, und unter der Statthalterschaft des Neǵîb Pâšâ wurde ihm ein Grabmal errichtet zugleich mit mehrern Wohnungen für seine Derwische. Sie beziehen zu ihrem Lebensunterhalt bestimmte Summen von der Regierung, welche auch die Kosten der Errichtung jener Gebäude getragen hat. Gegenwärtig haben sie ein Oberhaupt mit Namen Šeih Firâkî, von welchem sie in der Lehre dieses Ordens unterrichtet werden. Ebenso ist es 3) mit dem Kloster des Sultâns Selîm in der Marǵa (der Aue bei Damaskus): das Einkommen von dem Ertrage seiner Stiftungen fliesst in die Regierungskasse, und einen Theil davon giebt die Regierung gewissen Beamten, welche an ihre Stellen geknüpfte, durch landesherrliche Fermane stets erneuerte Ansprüche darauf haben. Vor nun fünf Jahren wies die Regierung jenes Kloster dem Šeih Mahmûd Efendi as

---

[1]) خنكار, s. *Quatremère*, Hist. des Sult. Maml., I, 1, S. 66 flg. in d. Anm.

Ṣâḥib, dem Bruder des vorerwähnten Śeiḫ Ḫâlid, mit seinen Schülern zum Wohnsitz an, und zu ihrer Erhaltung wurde dem Śeiḫ eine von dem Schatze zu beziehende monatliche Subvention von 6500 Piastern ausgesetzt. Ebenso wohnt 4) Śeiḫ Aḥmad an Naḳśbendî mit seinen Schülern, den [alten] Naḳśbendîja, in dem Ǵâmiʿ as sûḳîja (der Hauptmoschee der Handelsleute) am Maidân, aber er bezieht nichts zu [352] seinem Unterhalt aus dem Schatze. Von ihm empfingen der Seriʿasker Nâmiḳ Pâśâ und der Oberstatthalter (muśîr al ijâla) Ṣafwetî jene Ordenslehre und er war ihr Privat-Śeiḫ. — Ausserdem giebt es in Damaskus noch mehrere andere Orden mit Śeiḫen an der Spitze, welche den Aspiranten (murîdîn) ihre Lehre mittheilen, z. B. die Ḳâdirîja, die Rifâʿîja, die Śâdilîja; aber die Śeiḫe dieser Orden haben keine Pensionen von der Regierung zu beanspruchen und ihre Schüler gehen zu ihnen in ihre Privatwohnungen.

Am meisten studiren die Moslems die Religionswissenschaften und deren Hülfsdoctrinen, die Flexionslehre, die Syntax, die Elocutionslehre und andere dergleichen. Deswegen nennen sie auch diese letztern Wissenschaften die âlât (Organa). Nur selten trifft man unter ihnen Leute an, welche nicht auf die Religion bezügliche Wissenschaften treiben.

Unter den Christen und Juden findet man gar nichts von Wissenschaft und beide sind beinahe im Naturzustande, nur dass die Juden den Talmud, aber auch nur diesen, studiren. Die Griechen haben sich während der letzten Jahre in gewisser Beziehung dadurch über die andern Nationen erhoben, dass ihr Patriarch Methodius ihnen Schulen gebaut hat, welche theils zum Unterrichte einer Anzahl ihrer Priester und Seminaristen in der Flexionslehre und Syntax, im Altgriechischen, Italienischen und Türkischen, so wie in den Grundsätzen der Religion, theils zum Unterrichte der Kinder im Lesen bestimmt sind. Dieser ganze Unterricht ist unentgeltlich. Die katholischen [unirten] Griechen waren in der ersten Zeit der aegyptischen Herrschaft daran gegangen, eine Schule zum Unterrichte in der Syntax zu errichten, und hatten einen Redemtoristen-Mönch (min ar ruhbân al muḫalliṣîjîn) als Lehrer an dieselbe berufen; aber ihr Patriarch Maximus trat ihnen hierin entgegen und verbot den Unterricht, unter dem Vorgeben dass er selbst dafür sorgen werde.

So blieb es bis vor sechs Jahren: da eröffneten ihre Redemtoristen eine Schule zum Sprachunterricht in Anṭûŝ und stellten als Lehrer an derselben einen aus ihrer Mitte, einen geborenen Damascener, an; aber auch daran verhinderte sie der vorgenannte Patriarch, indem er behauptete, die Schule müsse unter seiner Oberhoheit stehen, und ihnen einen Lehrer aus Konstantinopel zu schicken versprach. Und so geschah es auch: vor drei Jahren schickte er ihnen als Lehrer einen gebornen Griechen mit der Anweisung auf einen hohen, ihm aus der Gemeindekasse zu zahlenden Gehalt. Es dauerte jedoch nicht lange, so entstanden durch die Unverträglichkeit dieses Mannes Zerwürfnisse zwischen ihm und den Gemeindegliedern; die Schule ging ein, der Lehrer nach Konstantinopel zurück, und die Kinder blieben ohne Unterricht. Einige von ihnen traten nun in die Schule der Lazaristen über. Diese halten nämlich eine Schule [353] zum Unterricht im Französischen, eine Knaben- und eine Mädchenschule zum Unterricht im Arabischlesen, endlich noch eine Nähschule für Mädchen. Sie unterrichten die Bekenner aller Religionen, Christen, Moslems und Juden, unentgeltlich. — Die Mönche vom heiligen Lande (Ruhbân terra santa, رهبان تيرا سانطا) haben eine Schule, wo unentgeltlich Unterricht im Arabischlesen ertheilt wird; sie nehmen Schüler von jeder Nation an. Die amerikanischen Missionare (al mursalûn min ṭaraf al Amîrikânîjîn) haben in der Nähe des Judenviertels eine Kinderschule, in welcher sie christlichen und jüdischen Kindern unentgeltlich arabisch lesen lehren. Bei alledem ist das Streben der Christen besonders darauf gerichtet, ihre Kinder das Arabische nach Principien lernen zu lassen; dazu haben einige ihre Kinder in eine der oben genannten Gelehrtenschulen gethan, andere halten ihnen besondere Lehrer.

Die verschiedenen Zweige der Heilkunde sind in einem sehr traurigen Zustande[1]). Denn von Orten zur Unterbringung und Heilung der Kranken giebt es nur 1) das Mâristân (Irrenhaus), dessen Stiftungen meistentheils eingegangen sind und welches nur noch einige arme Wahnsinnige enthält, die an Ketten und Halseisen angeschlossen in engen Zimmern auf dem blossen

---

[1]) S. Ztschr. d. D. M. G. IV, S. 128, Z. 9 flg.

Boden liegen, im Sommer Hitze und im Winter Kälte ertragen müssen, und ihre Nahrung von den Almosen der sie Besuchenden oder von den Gelübden barmherziger Menschen erhalten. 2) Zwei Gemeindehäuser für Aussätzige (magdûmîn). Das eine, den Christen aller Nationen angehörig, liegt innerhalb der Stadt und heisst Ḥadîra (حضيرة Gehöft, statt حظيرة Ḥazîra, eig. ein mit Zäunen oder Mauern eingeschlossener Platz); das andere ausserhalb der Stadt gehört den Moslems. Die christlichen Aussätzigen leben von Almosen und vom Transport toter Körper; ausserdem geniessen sie noch einige wenige Stiftungen. Die moslemischen Aussätzigen besitzen zu ihrem Unterhalt mehrere alte Stiftungen und Dörfer, von welchen sie den Zehnten beziehen. Wie es scheint, fällt die Errichtung des Mâristân, obgleich sich arabische Inschriften darauf befinden, in die vorislamische Zeit; denn das Thor desselben ist in römischem Style erbaut (binâ bâbi-hi ʿalâ hai'at binâ ar Rûmânîjîn); dagegen sind die beiden für die Aussätzigen bestimmten Gehöfte neuere Gebäude aus der Zeit des Islâm. — Die Aerzte erlernen ihre Kunst durch Ueberlieferung von Geschlecht zu Geschlecht (ḫalafan ʿan salafin). Es sind ihrer ungefähr sechzig, Moslems, Christen und Juden, die in drei Klassen zerfallen. Die erste, aus etwa vier Personen bestehend, verfährt nach den neuern Grundsätzen, welche sie den Zöglingen der aegyptischen [354] medicinischen Schule entlehnt hat. Die zweite, ungefähr sechs Mann stark, hält sich an die alten Principien und empfiehlt die entsprechende Heilmethode als die allein richtige. Die Uebrigen gehören zu der dritten Klasse, den Pfuschern (al mutaṭaffilîn ʿala'ṣ ṣinâʿa), — an und für sich ganz gemeine Leute, von denen viele nicht einmal lesen können. Die meisten davon sind Juden, und nur weil die Regierung keine Untersuchung über sie verhängt, geht ihnen ihr Quacksalbern voll aus. Aber dieses Gewerbe lässt nun einmal Lug und Trug zu, und seine Fehler bedeckt die Erde. — Die Wundarzneikunst wird von unwissenden Barbieren betrieben. Ihrer sind ungefähr vierzig, deren Oberältester nicht einmal lesen kann, vielweniger wissenschaftliche Bildung besitzt; aber durch empirische Ueberlieferung von seinen Vorgängern versteht er sich ganz gut auf die Praxis. — Die Augenärzte (al kaḥḥâlûn), etwa zwanzig an der Zahl, sind meistens Drusen. Vier von ihnen

haben die alten Kunstprincipien inne; die übrigen aber sind Ignoranten, die nichts davon verstehen, und die meisten, welche sich von ihnen behandeln lassen, werden blind. — Dann giebt es aber auch noch einige europäische und türkische Aerzte, die zum Theil wirklich etwas wissen, zum Theil aber noch unwissender sind als die Araber selbst. Einige von ihnen sind Militärärzte, Andere zur unentgeltlichen Behandlung der Armen angestellt; aber sie helfen der städtischen Bevölkerung nicht viel. Wenn die Erstern (die Militärärzte) zur Behandlung eines Stadtbewohners herbeigeholt werden, so verlangen sie ein für die Armuth der Leute unerschwingliches Honorar; und dann verschreiben sie meistens Medicin von dem Apotheker, der sich gewöhnlich den zehnfachen Betrag ihres wirklichen Werthes und noch mehr dafür bezahlen lässt. Die Andern (die Armenärzte) curiren allerdings unentgeltlich, aber sie empfangen die Kranken nur zu bestimmten Tagen und Stunden; wenn daher ein Kranker genöthigt ist, etwa eine Stunde vor der festgesetzten Zeit zu kommen, so findet er zum Verweilen keinen andern Ort als die offene Strasse[1]), wo er bis zum [355] Ablauf jener Frist Hitze und Kälte

---

[1]) Der Text قارعة الطريق. Diesen Ausdruck fand ich zuerst in der T. u. E. Nacht, Bresl. Ausg., I, S. 94, Z. 10, wiewohl dort falsch فارغة الطريق steht; aber die im Besitze des Prof. *Caussin* befindliche Abschrift der T. u. E. Nacht von Mîḫ. Ṣabbâġ hat richtig قارعة الطريق (die Mss. von Galland und Maillet in Paris gleichbedeutend راس الطريق), was mir der Aegypter '*Âïde* so erklärte: »route practicable sur un grand chemin« und Prof. *Caussin*: »la même chose que السكّة, le chemin battu«. Letzterer fügte hinzu, in Syrien bedeute قارعة überhaupt jeden von Gebäuden, Mauern und andern hervorragenden Gegenständen freien Platz (lat. area). Diese Bedeutung des Wortes wurzelt in قَرِعَ vacuus fuit, خلا (s. bei Freytag die 2. und 3. Bedeutung), vom Kopfe calvus fuit (vgl. hiermit den Gebrauch des Wortes area von der Glatze). Daher auch schon bei Golius: »قارعة atrium, impluvium domus« (ebenfalls area). Vollkommen übereinstimmend mit dem bisher Gesagten sind die Erklärungen des Ausdruckes قارعة الطريق in Zamaḫšarî's Muḳaddima, ed. *Wetzstein*, S. 11, Z. 12: چهارسوى راه oder چارسوى راه, im Allgemeinen platea (nicht »quadrivium;

ertragen muss, was sein Uebel nur noch verschlimmert; und ist er nun dadurch erst recht krank geworden, so muss er in seiner Wohnung das Bett hüten und einen der städtischen Aerzte holen lassen, der nicht weiss, wie jene Krankheit früher behandelt worden ist, was ihn dann zur Anwendung falscher Mittel verleitet; — zu geschweigen des noch schlimmern Falles, dass der Kranke während der Dienstferien des Armenarztes (ʿaṭâlat aṭ ṭabîb, s. Ztschr. d. D. M. G. Bd. II, S. 493—4) ohne Behandlung bleibt, was nicht selten seinen Tod zur Folge hat. — Wir sehen es vor Augen, dass durch ungeschickte und fehlerhafte ärztliche Behandlung mehr Leute umkommen als durch blutige Schlachten und Gefechte. Deswegen sollte die Regierung auf diesen wichtigen Gegenstand ganz besonders aufmerksam sein, weil Sorge für die Gesundheit der Unterthanen die Hauptbedingung der Blüthe eines Landes ist, insofern dadurch seine Bevölkerung vermehrt wird und die Eltern für die Erziehung ihrer Kinder erhalten werden. Denn das Verwaistsein ist eine der vorzüglichsten Ursachen des Hinsterbens der Kinder; bleiben junge Waisen aber auch am Leben, so ist doch Niemand da, der sie heranbildete und ihnen das lehrte, was nöthig ist um sie zur Erwerbung irdischer und himmlischer Seligkeit fähig zu machen. Darum bitten wir Gott um gnädige Gewährung der Mittel zur Erlangung wahren Glückes. Geschrieben zu Damaskus am 5. Febr. 1848.

Kurzgefasste Tabelle theils eingegangener, theils noch bestehender öffentlicher Gebäude in der Stadt Damaskus, aṣ Ṣâliḥîja und der Umgegend.

I. Die Koranschulen (Duwur al ḳur'ân).

J. d. Stift.	Name	Name des Stifters u. s. w.
878	الخيضرية	Der Oberrichter Ḳuṭb ad dîn al Ḥaidarî.

---

compitum« Index S. 193), سر راه, das oben erwähnte arab. راس الطريق, und كفنة راه (st. كوفتة) *Caussin's* »chemin battu«. Vgl. hiermit *Wright* zu Ibn Gubair's Reisen, S. 29, Z. 5 flg. Marâṣid, I, S. 462, Z. 3; II, S. 191 Z. 9.

J. d. Stift.	Name.	Name des Stifters u. s. w.
Unbek.	الجزرية	Muhammad Bin Muhammad al Ǵazarî, geb. 751, gest. zu Damaskus 833.
[356] 847	الدلامية	Ahmad Bin Zain ad dîn Dulâma Bin ʿIzz ad dîn Naṣr Allâh al Baṣrî.
400	الرشأية	Raŝa' Bin Naẓîf ad Dimaŝkî. Die Schule ging ein, wurde aber später neu hergestellt von Śams ad dîn al Aḫna'î (الاخنائى).
735	السنجارية	ʿAlî Bin Ismâʿîl Bin Mahmûd as Sinǵârî.
863	الصابونية	Śihâb ad dîn Ahmad Bin ʿAlam ad dîn Sulaimân aṣ Ṣabbân.
Unbek.	الوجيهية	Waǵîh ad dîn Salîl al Imâm ad Dimaŝkî, Śeiḫ der Hanbaliten, geb. 630, gest. 701.
		(Summe: 7.)

II. Die Traditionsschulen (Duwur al hadîṯ).

J. d. Stift.	Name.	Name des Stifters u. s. w.
628	اشرفية دمشق	Al Malik al Aŝraf Mûsâ Bin al ʿÂdil.
635	اشرفية الصالحية	Derselbe, gest. in dem angegebenen Jahre vor Vollendung der Schule.
Unbek.	البهآئية	War das Wohnhaus des Bahâ ad dîn al Ḳâsim Bin Badr ad dîn al Muẓaffar.
—	الحمصية	Unbekannt.
—	الدوادارية	War eine Halle (riwâḳ) des Emir ʿAlam ad dîn Sanǵar ad Dawàdàr (des Dintenfassträgers) [1]) al Muhaddiṯ (des Traditionsgelehrten), gest. 699.
—	السامورية (sic)	War das Wohnhaus von aṣ Ṣadr al kabîr (dem Oberpräsidenten) Saif ad dîn Ahmad al Baǵdâdî as Sâmirî (السامرى), gest. 696.

[1]) Ueber dieses Hofamt s. *Quatremère*, Hist. des Sult. Maml., I, 1, S. 118, Anm. 2.

J. d. Stift.	Name	Name des Stifters u. s. w.
Unbek.	السكرية	Das Amt eines Śeiḫs (maśjaḫa) dieser Schule bekleidete Śihâb ad dîn Bin Taimîja [1]), Vater des Śeiḫ Taḳî ad dîn.
—	الشقشقية	War das Wohnhaus von Naǵîb ad dîn Naṣr Allâh aś Śaibânî, der es zu einer Stiftung erhob (auḳafa-hâ).
—	العروية	Errichtet von Śaraf ad dîn Bin ʿUrwa, gest. 620, östlich von der umaijadischen Hauptmoschee.
[357] —	الفاضلية	Bei der Kallâsa [2]), in der Nachbarschaft der umaijadischen Hauptmoschee [3]), gebaut von al Ḳâḍî al Baisânî (dem Richter aus Baisân), geb. 529.
—	القلانسية	ʿIzz ad dîn Ibn al Ḳalânisî (der Sohn des Mützenmachers), geb. 649, gest. 679.
—	الكروسية	Muḥammad Bin ʿAḳîl Bin Karauwas (كروس), gest. 641.
—	النورية	Nûr ad dîn Maḥmûd Bin Zengî, gest. 599.
—	النفيسية	An Nafîs Bin Muḥammad al Ḥarrânî ad Dimaśḳî, gest. 686 im Alter von 80 Jahren.
—	التنكزية	Der Sultanats-Verweser (Nâïb as salṭana) Tunguz, gest. 740.
—	الناصرية	An Nâṣir Ṣalâḥ ad dîn Jûsuf.
—	الصبابية	Der Kaufmann Śams ad dîn Bin Taḳî ad dîn aṣ Ṣabbâb.

[1]) Ueber die Entstehung und Bedeutung dieses Namens s. Ibn Ḫallikân ed. *Wüstenf.* Nr. ٦٦٨ zu Ende.

[2]) S. الكلاسة, S. 324.

[3]) جيرة الاموى, d. h. جيرة, nach neuerem Sprachgebrauche als determinirter Ortsaccusativ.

J. d. Stift.	Name	Name des Stifters u. s. w.
Unbek.	العبكية	Der Emir ʿAlâ ad dîn Bin Muʿîd al Baʿlabekkî; jedoch sind die Angaben hierüber verschieden. (Summe: 18.)

III. Die Gelehrtenschulen der Śâfiʿiten (Madâris aś Śâfiʿîja).

J. d. Stift.	Name	Name des Stifters u. s. w.
Unbek.	الاتابكية	Die Tochter Nûr ad dîn Bin Atâbek's, gest. 740 in der Nacht nach der Stiftung.
—	الاسعردية	Ibrâhîm Bin Mubârak Śâh as Siʿirtî [1]), gest. 826.
—	الاسدية	Asad ad dîn Schîrkûh.
—	الاصفهانية	Ein Kaufmann aus Ispahan.
[358] —	الاقبالية	Ǵamâl ad daula Iḳbâl خادم الملك.
—	الاكزية	Öküz, Minister (Ṣâḥib) Nûr ad dîn Maḥmûd's.
—	الامجدية	Al Malik al Muẓaffar Ibn al Malik al Amǵad, getödtet 626.
—	الامينية	Amîn ad dîn كستكين, Atâbek der Truppen (Atâbek al ʿasâkir) [2]), gest. 541.
—	الباذارية	Naǵm ad dîn al Bâḏârî al Baǵdâdî, geb. 655.
—	البهنسية	Maǵd ad dîn, Wezir von al Malik al ʿÂdil Mûsâ al Aijûbî.

1) Der Name der entsprechenden Stadt erscheint theils als سعرد, اسعرد, theils als سعرت, اسعرت, s. Abulf. Geogr. S. ٢٨٨, Ztschr. d. D.M.G. I, S. 57, drittl. Z. Die Syrer schreiben ܣܥܪܬ, Ztschr. d. D.M.G. I, S. 58, Z. 7, der Ḳâmûs إِسْعِرْد. Hiernach ist das ت nur eine durch das vocallose ر verursachte Verhärtung, dagegen das ذ bei Abulf. a. a. O. eine unberechtigte Erweichung des د.

2) Ueber dieses Amt s. *Quatremère*, Hist. des Sult. Maml., I, 1, S. 2, Anm. 5.

J. d. Stift.	Name	Name des Stifters u. s. w.
Unbek.	التقوية	Al Mâlik al Muzaffar Takî ad dîn Bin 'Umar Śâh Bin Aijûb.
—	الجاروخية	Der Turkmane Ǵârûh.
—	الحمصية	Unbekannt. In ihr wohnte al 'Aǵmâwî al Misrî, der Lehrer des Koranlesens (al Mukrî).
—	الحلبية	Unbekannt. In ihr wurde Freitagsgottesdienst gehalten im J. 813.
—	الخبيصية	War im Besitze von Badr ad dîn Ibn Kâdî Adra'ât (dem Sohne des Richters von Adra'ât).
638	الدباغية	'Âïśa, Grossmutter von Fâris ad dîn Ibn ad Dabbâǵ (dem Sohne des Gerbers).
Unbek.	الدولعية	Ǵamâl ad dîn Muhammad Jazîd (sic) ad Daula'î ad Dimaśkî, geb. 555.
—	الركنية	Rukn ad dîn منكورس [1]).
—	الرواحية	Der Kaufmann Zakî ad dîn Bin Rawâha, gest. 622.
—	الخضراء	Unbekannt. An ihr lehrte 'Imâd ad dîn, später Ǵamâl ad dîn al Hamawî.
—	الشامية	Die Fürstin von Syrien (Saijidat aś Śâm), Tochter von Naǵm ad dîn Aijûb, gest. 616.
—	الشامية الجوانية	Dieselbe; die Schule war früher ein Wohnhaus von ihr.
—	الشاهينية	Der Emir Śâhîn as Saǵâ'î (السجاعى), der im J. 816 die abgebrannte Hauptmoschee der Bekehrung (Ǵâmi' at tauba) wiederherstellte.

[1]) So hier, hingegen منكورش in الركنية البرانية unter den Gelehrtenschulen der Hanafiten, S. 326.

J. d. Stift.	Name	Name des Stifters u. s. w.
[359] Unbek.	الشومانية	Ḫalķûn Ḫâtûn (خلقون خاتون)[1], Tochter von Zahr ad dîn Šûmân[2].
—	الشريفية	Unbekannt. An ihr lehrte Nagm ad dîn ad Dimašķî.
—	الصالحية	Die Grabkapelle der Umm Ṣâliḥ (Mutter Ṣâliḥ's), gestiftet von aṣ Ṣâliḥ Ismâ'îl Bin al 'Âdil.
—	الصارمية	Ṣârim ad dîn, Mamluk von Ķaimâz (مملوك قيماز) an Nagmî[3].
—	الصلاحية	Nûr ad dîn Maḥmûd Zengî; ihren Namen aber hat sie von dem Sultan Ṣalâḥ ad dîn Kâfûr, geb. 511.
—	الطبرية	An ihr lehrte Šaraf ad dîn Bin Hibat Allâh al Iṣfahânî.
—	الطيبة (sic)	An ihr lehrte Abu 'l 'Abbâs al 'Azâzî.
—	الظاهرية	Al Malik aẓ Ẓâhir Bin an Nâṣir Ṣalâḥ ad dîn.
—	الظاهرية الجوانية	Angekauft von Aijûb, dem Vater Ṣalâḥ ad dîn's, ausgebaut von aẓ Ẓâhir, der 676 in ihr begraben wurde.
—	الظبيانية	An ihr lehrte al Ḥâfiẓ Šihâb ad dîn Bin Ḥamî (حمي).
—	العادلية الكبرى	Ihr Bau ('imâr-hâ) wurde angefangen von Nûr ad dîn, fortgesetzt von al 'Âdil, und vollendet von dessen Sohne al Malik al Mu'aẓẓam.

[1]) Ich habe das türkische Ḫâtûn überall unübersetzt gelassen, da es zwar, als Femininum von Ḫân, ursprünglich Fürstin oder Prinzessin bedeutet, nachher aber auch jeder Frau höheren Standes als Ehrentitel beigelegt wird, wogegen uns im Deutschen ein so allgemeines Wort fehlt.

[2]) Nach der Annahme, dass بن زهر الدين شومان verschrieben ist statt بنت الخ; vgl. unten العادلية الصغرى, wo nach زهرة خاتون wirklich بنت steht.

[3]) Mein Text hat قيمار statt قيماز; aber s. *Quatremère*, Hist. des Sult. Maml., I, 1, S. 27, Anm. 26, und hier die Anm. zu القلجماسية unter den Gelehrtenschulen der Ḥanafiten, S. 327.

J. d. Stift.	Name	Name des Stifters u. s. w.
Unbek.	العادلية الصغرى	Zahra Hâtûn (زهرة خاتون), Tochter von al ʿÂdil Abû Bakr Bin Aijûb.
—	العذراوية	ʿAdrà, Tochter von Salâh ad dîn Jûsuf, die 593 in ihr begraben wurde.
—	العزيزية	Begründet von al Malik al Afdal, vollendet von al ʿAzîz.
[360]		
—	العصرونية	Der Oberrichter Saraf ad dîn Salil Bin Abî ʿUsrûn [1].
—	العمادية	ʿImàd ad dîn Bin Nûr ad dîn.
—	الغزالية	Hat ihren Namen von Abû Hâmid al Gazâlî und liegt innerhalb (ضمن) der umaijadischen Hauptmoschee.
808	الفارسية	Saif ad dîn Fàris ad Dawàdâr.
Unbek.	الفتحية	Al Malik Fath ad dîn, Herr von Màridîn, der auch in dieser Schule begraben ist.
—	الفلكية	Falak ad dîn, al ʿÂdil's Bruderssohn, gest. 599 und in ihr begraben.
821	الفخرية	Al Ustâd (der Meister) [2] Fahr ad dîn.
Unbek.	القليجية	Muǵâhid ad dîn Bin Kalîh.
—	القواسية	Der Emir ʿIzz ad dîn Ibràhîm Bin ʿAbd ar Rahmân.
—	القوصية	Unbekannt. An ihr lehrte Sihàb ad dîn al Kûsî. Sie liegt bei der umaijadischen Hauptmoschee.
—	القيمرية [3]	Der Emir Nâsir ad dîn, welcher

[1]) Anders Ibn Hallikân ed. *Wüstenf.* Nr. ٣٣٤ und nach ihm *Wüstenfeld*, die Akad. d. Arab. Nr. 212, wo aber Ibn Hallikân's داخل البلد, im Innern der Stadt (von der Lage der Schule), irrig mit »am Eingange der Stadt« übersetzt ist.

[2]) Hier wahrscheinlich Ehrentitel eines Eunuchen; s. *Quatremère*, Hist. des Sult. Maml. I, 1, S. 25, Anm. 25.

[3]) Von der kurdischen Familie der Kaimurî, s. *Quatremère*, Hist. des Sult. Maml., I, 1, S. 24, Anm. 23. Ueber den Flecken Kaimur, von

J. d. Stift.	Name	Name des Stifters u. s. w.
		Syrien an al Malik aẓ Ẓâhir überlieferte, gest. 665.
Unbek.	القيمرية الصغرى	Unbekannt. In ihr nahm Gamâl ad dîn al Bâʿûnî Quartier im J. 992.
—	الكروسية	Muḥammad Bin Karauwas (كروس).
—	الكلاسة	Nûr ad dîn der Märtyrer [1]). Der Name (al Kallâsa, der Kalkhof) kommt davon her, dass dort im J. 570 der Kalk zum Bau der Hauptmoschee bereitet wurde. Sie liegt in der Nähe der umaijadischen Hauptmoschee.
[361] —	المجاهدية	Muǵâhid ad dîn Abu 'l fawâris, in ihr begraben im J. 555.
—	مجاهدية باب الفراديس	Derselbe.
—	المسرورية	Der Eunuch [2]) Masrûr, oder, wie Andere sagen, Masrûr der Dienstmann von al Malik an Nâṣir al ʿÂdil (مسرور الملك الناصر العادلى).
—	المنكلانية	Unbekannt.
—	الناصرية	Al Malik an Nâṣir Jûsuf Bin Ṣalâḥ ad dîn.
—	المجنونية	Śaraf ad dîn, gewöhnlich genannt as Sabʿ Maǵânîn (die sieben Wahnsinnigen, d. h. der gleichsam sieben Wahnsinnige in sich Vereinigende).
—	النجيبية	An Naǵîbî Ǵamâl ad dîn Aḳûś aṣ Ṣâliḥî, gest. 665.
		(Summe: 58.)

welchem die Familie ihren Namen hat, s. Lubb al lubâb unter القيمرى und Marâṣid al iṭṭilâʿ unter قيمر.

1) S. Ztschr. d. D. M. G. V, S. 52, Z. 4 u. 3 v. u. (oben S. 269, Z. 4 u. 5).

2) Im Texte الطواشى; s. *Quatremère*, Hist. des Sult. Maml., I, 2, S. 132, Anm. 163.

IV. Die Gelehrtenschulen der Ḥanafiten (Madàris al Ḥanafìja).

J. d. Stift.	Name	Name des Stifters u. s. w.
Unbek.	الاسدية	An ihr lehrte Tàǵ ad dìn Ibn al Wazzàn (der Sohn des Wagenmeisters).
—	الاقبالية	An ihr lehrte ʿAbbàs Fattàḥ ad dìn Ḳizilbàś.
—	الامدية	Unbekannt.
—	البدرية	Badr ad dìn Bilàl Ibn ad Dàja (der Sohn der Kinderwärterin), einer der Emire Nùr ad dìn Zengì's.
525	البلخية	Keler (türk. Eidechse) az Zaḳḳàḳì (الزقاق). An ihr lehrte Burhàn ad dìn al Balḫì.
Unbek.	التاجية	An ihr lehrte Tàǵ ad dìn al Kindì.
—	الناشقية (sic)	Nàśiḳ (sic) ad Daḳànì.
—	الجلالية	Ǵalàl ad dìn Aḥmad Bin Ḥusàm ad dìn ar Ràzì, dessen Grabkapelle (Turba) sich daselbst befindet.
—	الجمالية	Ǵamàl ad dìn Jùsuf.
[362] 681	الجقمقية	Angefangen von Sanǵar al Hilàlì, vollendet von al Malik an Nàṣir, oder, wie Andere sagen, von Saif ad dìn Ǵaḳmaḳ im J. 823.
Unbek.	الجركسية	Ǵerkes Faḫr ad dìn aṣ Ṣalàḥì, der darin begraben ist.
—	الجوهرية	Aṣ Ṣadr Naǵm ad dìn Bin ʿAijàś at-Tamìmì, gest. 694.
—	الحاجبية	Der Emir Nàṣir ad dìn Muḥammad Bin Mubàrak al Ḥàǵib (der Kämmerer), gest. 878.
—	الخاتونية البرانية	Zumurrud Ḫàtùn, die Mutter Śams al mulùk's. Sie heirathete den Atàbek Zengì und starb 557.
—	الخاتونية الجوانية	Ḫàtùn, Tochter Muʿìn ad dìn's, Gemahlin Nùr ad dìn's des Märtyrers, gest. 581.

J. d. Stift.	Name	Name des Stifters u. s. w.
631	الركنية البرانية	Rukn ad dîn منكورس, Page (Ġulâm) Falak ad dîn's, Bruders von al Malik al ʿÂdil.
565	الريحانية	Der Herr (al Ḫuwâġâ) Raiḥân der Eunuch, Hofbedienter (Ḫâdim) Nûr ad dîn Maḥmûd Zengî's.
Unbek.	الزنجارية	ʿUṯmân Bin ʿIzz ad dîn az Zanġabîlî, Herr von Südarabien (Ṣâḥib al Jaman).
—	السفينة بجامع دمشق	Unbekannt. An ihr lehrte Rukn ad dîn Bin Sulṭân.
915	السيباوية	Der Statthalter von Syrien (Nâïb aś Śâm) Sîbâî, Ober-Silâḥdâr (Amîr as silâḥ) in Aegypten[1].
Unbek.	الشبلية البرانية	Śibl ad daula Kâfûr al Ḥusâmî ar Rûmî, gest. 623.
—	الشبلية الجوانية	Derselbe.
491	الصادرية	Śuġâʿ ad daula Ṣâdir Bin ʿAbd Allâh. Dies soll die erste Gelehrtenschule in Damaskus gewesen sein.
Unbek.	الطرخانية	Nâṣir ad daula Ṭarḫân, einer der Grossemire in Damaskus, gest. 520.
—	الطومانية	Ṭûmân an Nûrî.
— [363]	الظاهرية البيبرسية	An ihr lehrte Ṣadr ad dîn al Aḏraʿî.
—	العذراوية	An ihr lehrte ʿIzz ad dîn as Sinġârî.
—	العزيزية	Al Malik al ʿAzîz ʿUṯmân Bin al ʿÂdil, gest. 630.
626	العزيزية البرانية	Der Emir ʿIzz ad dîn Ustâḏ dâr al Muʿaẓẓamî[2], in ihr begraben im J. 646.

[1]) Ueber dieses Hofamt s. *Quatremère*, Hist. des Sult. Maml., I, 1, S. 159, Anm. 36.

[2]) Ueber das Hofamt des Ustâḏdâr s. *Quatremère*, Hist. des Sult. Maml. I, 1, S. 25, Anm. 25. Hier aber vertritt das Wort offenbar die Stelle eines Eigennamens, ebenso wie im Art. التنبكبقية unter den Grabkapellen die syncopirte Form Ustâdâr.

J. d. Stift.	Name	Name des Stifters u. s. w.
Unbek.	العزيزية البجوانية	Der Emir ʿIzz ad dîn Ustâd̲ dâr al Muʿaẓẓamî.
—	العزيزية بجامع دمشق	Derselbe.
628	العلمية	Der Emir Sanǵar ʿAlam ad dîn al Muʿaẓẓamî.
Unbek.	الفتحية	Al Malik Fatḥ ad dîn, Herr von Bârîn, Blutsverwandter (Nasîb) des Herrn von Ḥamât.
—	الفرحشاهية	ʿIzz ad dîn Faraḥ Śâh [1]).
—	القاجماسية	Der Ćerkesse Ḳaǵmâs [2]), Statthalter von Syrien.
592	القصاعية	حطلبشاه بنت ككجا.
Unbek.	الظاهرية (sic) في الصالحية	Unbekannt.
645	القلاجية	Saif ad dîn Ḳiliǵ an Nûrî.
Unbek.	القيمازية	Ṣârim ad dîn Ḳaimâz, gest. 596.
546	المرشدية	Ḫadîǵa, Tochter von al Malik al Muʿaẓẓam Bin al ʿÂdil.
Unbek.	المعظمية	Al Malik al Muʿaẓẓam ʿÎsâ Bin al ʿÂdil al Ḥanafî, geb. 621.
—	المعينية	Muʿîn ad dîn, Atartâbek (sic: اترتابك) von Muḥibb ad dîn, dem Sohne des Herrn von Damaskus, gest. 544.
610	المارdينية	ʿIzz ad dîn Aḫśâ Ḫâtûn (عز الدين اخشا خاتون), Tochter von al Malik Ḳuṭb ad dîn, Herrn von Mâridîn.
[364] Unbek.	المقدمية البجوانية	Der Emir Śams ad dîn Muḥammad Bin al Muḳaddam, getödtet 582.

1) Mein Text hat sowohl hier als in d. Art. النجمية unter den Grabkapellen überall فرح mit ح, nicht, wie man erwarten sollte, فرخ (das pers. فَرُّخ) mit خ.

2) Kaćmas, osttürk. für Kaćmaz, قاچمز, nicht fliehend; vgl. das ähnliche Korkmas neben Korkmaz, nicht fürchtend, Ztschr. d. D. M. G. V, S. 491, Z. 6, m. d. Anm., und das weiter unten vorkommende Kaimaz, nicht ausgleitend.

J. d. Stift.	Name	Name des Stifters u. s. w.
Unbek.	المقدمية البرانية	Fahr ad dîn, Sohn des Vorgenannten.
776	المنجكية	Der Emir Saif ad dîn Menǵek.
629	الميطورية (sic)	Fâṭima Ḫâtûn, Tochter Sallâr's.
Unbek.	المقصورة الحنفية	Der Ober-Staatssecretär (Kâtib al mamâlik) Fahr ad dîn.
563	النورية الكبرى	Der Märtyrer Nûr ad dîn der Gerechte.
Unbek.	النورية الصغرى	Derselbe.
—	اليغمورية	Ǵamâl ad dîn Bin Jaǵmûr al Bârûmî.
		(Summe: 51.)

V. Die Gelehrtenschulen der Mâlikiten (Madâris al Mâlikîja).

—	الزاوية غربي الاموى	Der Sultan Ṣalâḥ ad dîn.
—	الشرابيشية	Śihâb ad dîn, Enkel von Muḥâsin aś Śarâbiśî, gest. 734.
—	الصمصامية	Unbekannt.
—	الصلاحية	Der Sultan Ṣalâḥ ad dîn.
		(Summe: 4.)

VI. Die Gelehrtenschulen der Ḥanbaliten (Madâris al Ḥanbalîja).

—	الجوزية	Muḥî ad dîn Bin Ǵamâl ad dîn Ibn al Ǵauzî.
—	الجاموسية	Unbekannt.
—	الشرفية	Śaraf al islâm 'Abd al Wahhâb, Śeiḫ der Ḥanbaliten zu Damaskus, gest. 536.
—	الصاحبية	Rabî'a Ḫâtûn, Tochter von Naǵm ad dîn Bin Aijûb, gest. 643.
—	الصدرية	Ṣadr ad dîn As'ad Bin 'Uṯmân at Tanûḫî, geb. 657.
643	الضيائية	Ḍijâ ad dîn Muḥammad Bin 'Abd al Wâḥid al Maḳdisî, geb. 567.
Unbek.	العمرية	Der Śeiḫ Abû 'Umar al Kabîr, Vater

J. d. Stift.	Name	Name des Stifters u. s. w.
		des Oberrichters Šams ad dîn, gest. 528.
Unbek.	العالمية دار الحديث	Die gelehrte Šeiḫin (aš Šaiḫa al ʿâlima) Umm al Laṭîf, gest. 653.
—	المسمارية	Der Šeiḫ Mismâr al Hilâlî al Ḥaurânî, gest. 546.
[365]		
—	المنجاوية	Ibn al Munǵâ (ابن المنجى) Zain ad dîn at Tanûḫî.
		(Summe: 10.)

VII. Die medicinischen Schulen (Madâris aṭ ṭibb).

621	الدخورية	Muhaḏḏab ad dîn ʿAbd al Munʿim ad Dâḫûr, geb. 565, gest. 688.
Unbek.	الربيعية	ʿImâd ad dîn Muḥammad Bin ʿAbbâs ar Rabîʿî, gest. 682.
664	اللبودية	Naǵm ad dîn Jaḥjâ Ibn al Lubûdî (der Sohn des Filzdeckenhändlers).
		(Summe: 3.)

VIII. Die Klöster (al Ḫawâniḳ.)

Unbek.	الخانقاه الاسدية	Asad ad dîn Ibn al Ḳurašija (der Sohn der Kuraischitin).
—	الاسكافية	Šaraf ad dîn Ibn al Iskâf (der Sohn des Schuhmachers).
—	الاندلسية	Unbekannt.
823	الباسطية	Der Heeres-Intendant (Nâẓir al ǵujûš) Zain ad dîn ʿAbd al Bâsiṭ.
Unbek.	الحسامية الشبلية	Umm Ḥusâm ad dîn.
—	الخاتونية	Ḫâtûn, Tochter Muʿîn ad dîn's.
—	الدويرية	Muḥammad Bin ʿAbd Allâh ad Dimašḳî, den man im J. 401 mit seiner Gattin und einem Kinde aus seiner Verwandtschaft ermordet fand.
—	الزونهارية	Der Šeiḫ Abu 'l Ḥasan الزونهارى.

J. d. Stift	Name	Name des Stifters u. s. w.
Unbek.	(sic) الشميصاتية	الشميصاتى ʿAlî Bin Muḥammad السلمى al Ḥabaśî, gest. 453.
—	الشهابية	Der Emir Jadkur, Sohn des Emir ʿAlâ ad dîn Ibn aś Śihâbî, gest. 688.
—	الشبلية	Śibl ad daula Kâfûr.
—	الشنباشية	ʿAbd Allâh الشنباشى.
—	الشريفية	Der Saijid (Abkömmling Muḥammad's) Śihâb ad dîn Aḥmad Bin Śams ad dîn al Fuḳḳâʿî (der Fuḳḳâʿ-Verkäufer) [1].
—	خانقاه الطاحون	Nûr ad dîn der Märtyrer.
—	الطواويسية	Al Malik Doḳâḳ. [2]
[366] —	العزية	ʿIzz ad dîn Eidemir aẓ Ẓâhirî, Statthalter von Syrien, gest. 700.
—	خانقاه القصر	Śams al mulûk.
—	القصاعية	Fâṭima Ḫâtûn.
—	الككجانية	Ibrâhîm الككجانى.
—	المجاهدية	Muǵâhid ad dîn Ibrâhîm, Schatzmeister (Ḫaznadâr) von al Malik aṣ Ṣâliḥ, gest. 656.
—	النجيبية	Ǵamâl ad dîn Aḳûś.
—	النجمية	Naǵm ad dîn, der Vater Ṣalâḥ ad dîn's, gest. 568.
—	الناصرية	An Nâṣir Ṣalâḥ ad dîn Jûsuf Ibn al Malik al ʿAzîz.
—	الناصرية ايضًا	An Nâṣir Ṣalâḥ ad dîn Jûsuf Bin Aijûb Bin Śâdî.
—	النهرية	Bekannt unter dem Namen: das Kloster ʿUmar Śâh's (خانقاه عمر شاه).
—	اليونسية	Der Emir Jûnus, Dawâdâr von al Malik aẓ Ẓâhir Barḳûḳ.
		(Summe: 26.)

[1]) S. *de Sacy*, Chrestom. ar., 2. Ausg., I, S. 149 flg.

[2]) S. Ibn Ḫallikân ed. *Wüstenf.* Nr. ١٣١, S. ١٨ u. ١٩.

IX. Die Hospize (ar Ribâṭât).

J. d. Stift.	Name	Name des Stifters u. s. w.
Unbek.	رباط ابى البيان	Abu 'l Bajân Muḥammad Bin Maḥfûẓ al Ḳurašî, gest. 551.
—	التكريتية	Waǵîh ad dîn Muḥammad Bin ʿAlî Bin Suwaid at Takrîtî, gest. 670.
—	الصفية	Ṣafîja, Tochter des Oberrichters ʿAbd Allâh Bin ʿAṭâ Allâh al Ḥanafî.
—	رباط زهرة	Unbekannt.
—	رباط طومان	Der selǵukische Emir Ṭûmân.
—	رباط جاروخ	Der Turkmane Ǵârûḫ.
—	الغرسية	Ġars ad dîn Ḫalîl, welcher Polizei-Hauptmann (Wâlî)[1]) in Damaskus war.
—	المهرانى	Unbekannt.
—	البخارى	—
—	الفلكى البقلاظونى	—
—	رباط سلار	—
—	رباط عذرآء خاتون	—
—	رباط بدر الدين	—
[367]		
—	رباط الحبشة	—
—	رباط اسد الدين شيركوه	—
—	القصاعى	—
—	رباط بنت عز الدين مسعود	—
—	رباط بنت الدغين	—
—	رباط الدوادارى	—
—	رباط الفقاعى	—
—	رباط الوزّان	—

(Summe: 21.)

X. Die Kapellen (az Zawâjâ).

—	الارموية	ʿAbd Allâh Bin Jûnus Al Urmawî, gest. 631.

1) S. *Quatremère*, Hist. des Sult. Maml., I, 1, S. 109, Anm. 140.

J. d. Stift.	Name	Name des Stifters u. s. w.
Unbek.	الرومية	Śaraf ad dîn Bin ʿUtmân Bin ʿAlî ar Rûmî, gest. 684.
—	الحريرية	Der in Ḥaurân wohlbekannte Śeiḫ ʿAlî al Ḥarîrî.
—	الحريرية الاعنفية	Der Śeiḫ al Aʿnaf al Ḥarîrî Bin Ḥâmid at Tanûḫî, geb. 644, gest. 763 (sic).
—	الدهيناتية	Der Śeiḫ Ibrâhîm الدهيناتى, der 154 Jahre lebte.
—	الحصنية	Der Śeiḫ Taḳî ad dîn al Ḥiṣnî.
—	الدينورية	Der Śeiḫ ʿUmar Bin ʿAbd al Malik ad Dînawarî [nach Andern ad Dainawarî].
—	الدينورية ايضًا	Der Śeiḫ Abû Bakr ad Dînawarî.
—	اليوسفية	Naǵm ad dîn Bin ʿÎsâ بن شاه ارمن ar Rûmî, gest. 629.
—	الداودية	Zain ad dîn Bin Dâûd al Ḳâdirî aṣ Ṣûfî, geb. 783, gest. 857.
—	السرّاجية	Ibn Sarrâǵ.
—	الشريفية	Der Saijid (Abkömmling Muḥammad's) Muḥammad al Ḥusainî.
—	الطالبية الرفاعية	Der Śeiḫ Ṭâlib ar Rûmî.
802	الوطية	Der Raʾîs ʿAlâ ad dîn بن وطية.
Unbek.	الطائية	Der Śeiḫ Ṭaij [oder Ṭaijiʾ] al Miṣrî.
—	العمادية	Aḥmad Bin al ʿImâd al Maḳdisî.
[368]		
—	الغسولية	Muḥammad Bin Abi 'z Zahr al Ġiswallî [1]), gest. 737.
—	الفقاعية	Der Śeiḫ Jûsuf al Fuḳḳâʿî, gest. 679.
—	الفوثنية	ʿAlî الفوثنى, gest. 621.
—	القوامية	In ihr ist begraben der Śeiḫ Abû Bakr Bin قوام, geb. 584, gest. 658.
—	القلندرية	Heisst auch الدركزية; gebaut für die Anhänger von Muḥammad Bin

[1]) S. *Weijers* zu Lubb al lubâb, S. ۱۸۷.

J. d. Stift.	Name	Name des Stifters u. s. w.
		Jûnus, Śeiḫ der Ḳalandarî-Derwische.
655	القلندرية الحيدرية	Gebaut für die Ḥaidarî-Derwische.
Unbek.	اليونسية	Gebaut für die Anhänger von Jûnus Bin Jûsuf, Śeiḫ der Jûnusî-Derwische, gest. 619.
—	التيمية	Nâṣir ad dîn, Tochtersohn (Sibṭ) al Mauṣilî's, eines Abkömmlings von Ṣalâḥ ad dîn[1]).
—	الزاوية الاولى	Ihre Stiftung wird dem Ibn Ḳâḍî Śuhbâ[2]) (dem Sohne des Richters von Śuhbâ) zugeschrieben.
		(Summe: 25.)

XI. Die Grabkapellen (at Turab).

Name	Name des Erbauers u. s. w.
التربة الاسدية	Am Berge (bi 'l ǵabal, nämlich Ḳâsiûn). Von ʿAlî Bin ʿAbd ar Raḥmân al Ḳuraśî al Asadî, gest. 618.
الافريدونية —	Errichtet von dem persischen Kaufmann Afrîdûn, gest. 749.
الايدمرية —	Die Grabkapelle von ʿIzz ad dîn Eidemir, einem der Grossemire, gest. 667.
العزية —	Von dem Emir ʿIzz ad dîn aẓ Ẓâhirî, gest. 700.
الاكزية —	Errichtet von dem Emir Saif ad dîn Öküz al Faḫrî, Statthalter von Ṭarâbulus, gest. 833.
الاسديارية —	Errichtet von dem Emir Śams ad dîn Bin اسديار, gest. und darin begraben 628.
[369] الجيعانية —	Errichtet von dem Emir Saif ad dîn Bin al Ǵaiʿân, gest. und darin begraben 754.

1) Wenn nicht vielleicht Sibṭ als Eigenname zu fassen ist: Nâṣir ad dîn Sibṭ al Mauṣilî, ein Abkömmling u. s. w.

2) So im Texte: شهبا, was die Schreibart bei *Robinson* (s. Ztschr. d. D. M. G. V, S. 52, Anm. 1; oben S. 268, Anm. 1) bestätigt.

Name	Name des Erbauers u. s. w.
البزورية	Am Fusse des Berges (bi 's safḥ). Errichtet von Abû Bakr Bin Ma'tûḳ al Baġdâdî al Buzûrî (dem Sämereienhändler), darin begraben 662.
البهادرية	Errichtet von dem Emir Saif ad dîn Bahâdir al Manṣûrî, darin begraben 703.
البلبانية	Von dem Emir بلبان al Maḥmûdî, darin begraben 836.
البلبانية	Unbekannt.
البصية	Von dem Śeiḫ Amîn Bin البص, darin begraben 731.
البدرية	Von dem Emir Badr ad dîn Muḥammad Ibn al Wazîr (dem Sohne des Wezirs), darin begraben 716.
البدرية ايضا	Von dem Emir Badr ad dîn Ḥasan, der sie 814 baute und 824 darin begraben wurde.
البهنسية	Errichtet von Maġd ad dîn al Bahnasî, dem Wezire al Aśraf's, darin begraben 628.
البرسباوية	Errichtet von dem Oberkammerherrn (al Ḥâǵib al kabîr) in Damaskus, Barsibâï an Nâṣirî, darin begraben 852.
الشهابية (sic)	Errichtet von Maḥmûd Bin Sulaimân al Ḥalabî, gest. 725.
التكريتية	Von dem Śeiḫ Taḳî ad dîn Bin aṣ Ṣâḥib at Takrîtî[1]), darin begraben 698.
التنكزية	Errichtet von dem Emir Tunguz, Statthalter von Syrien, getödtet 744.
الثغورمشية (sic)	Von Dâûd Ǵaḳmaḳ, Statthalter von Syrien, getödtet in der Festung von Ḥalab 824.
التوروزية	Von dem Emir Ġars ad dîn التوروزى, im J. 825.
التنبكميقية (sic)	Von dem Emir der Mekkapilger Ustâdâr al 'Uṯmânî, im J. 826; darin wurde 836 be-

[1]) Unter Voraussetzung der Richtigkeit des بن ist aṣ Ṣâḥib hier Eigenname; wäre es Gattungsname (Sohn des Ministers), so müsste Ibn أبن stehen.

Name	Name des Erbauers u. s. w.
	graben der Sultanats-Verweser (Nâïb as salṭana) تنبك.
الجمالية	Von ʿAbd ar Raḥîm al Asnawî.
الجمالية المصرية	War ein Wohnhaus des Richters Ǵamâl ad dîn al Miṣrî, der unter dem Salon (ḳâʿa) desselben begraben wurde.
[370] الجوكندارية	Von dem Emir Ṣârim ad dîn al Ǵaukandâr [1]), darin begraben 724.
الحافظية	Von ارغون الحافظية, die 648 darin begraben wurde.
الخطابية	Von dem Emir ʿIzz ad dîn Ḫaṭṭâb (so خطّاب), darin begraben 725.
الخاتونية	Errichtet von ʿIṣmat ad dîn Ḫâtûn im J. 709.
الدوباجية	Von dem Sultan Ǵîlân (للسلطان جيلان) Śams ad dîn Dûbâǵ, gest. 714.
الرحبية بالمزة	Errichtet von Naǵm ad dîn ar Raḍî (الرضى), gest. 735, mit einer Moschee nebenan (وبها مسجد).
الزويزانية	Von Ḫalîl Bin زويزان, darin begraben 628.
الزاهرية	Von al Malik az Zâhir Dâûd Bin Śîrkûh.
السنقرية الصلاحية	Errichtet von Śibl ad daula für den Emir Sonḳor aṣ Ṣalâḥî, gest. 620.
السلامية	Von Ḳuṭb ad dîn Mûsâ, Sohn des Śeiḫ Salâma, darin begraben 732.
السنبلية العثمانية	Von dem Eunuchen Sunbul ad dîn Bin ʿAbd Allâh.
السودونية	Von Sûdûn النوروزى, dem Emir der Turkmanen, darin begraben 848.
الشهيدية	Darin wurde begraben Ibn aś Śahîd Barḳûḳ, als er 815 getödtet worden war.
الشهابية بالصالحية	Unbekannt.
الشرابيشية	Von Nûr ad dîn ʿAlî aś Śarâbîśî, dessen Sohn Aḥmad 734 darin begraben wurde.

[1]) Ueber diese Würde s. *Quatremère*, Hist. des Sult. Maml., I, 1, S. 121 flg., Anm. 4.

Name	Name des Erbauers u. s. w.
الصرصرية	Am Fusse des Berges; darin wurde begraben al Ḥâfiẓ Abu 'l mawâhib Ibn aṣ Ṣarṣarî.
الصوابية	Errichtet von Badr al Ḥabaśî aṣ Ṣawâbî, darin begraben 698.
الصارمية	Von Ṣârim ad dîn برغش, Gouverneur (Nâïb) der Festung von Damaskus, darin begr. 668.
الطوغانية	Von Ṭôġân (türk. Falke) an Nâṣirî, dem Emir von Ṣafad, darin begraben 845.
العربية (sic)	Von 'Abd al 'Azîz Bin Manṣûr al Ḥalabî, gest. in Ḳâhira 666.
العلوية	Errichtet von dem Emir 'Alî, Statthalter von Syrien, gest. in Aegypten 831.
العزية الايبكية	Von dem Emir 'Izz ad dîn Eibek al Ḥamawî, gest. 703.
[371] العديمية	Von dem Richter Maǵd ad dîn Ibn al 'Adîm, darin begraben 677.
العمادية	Errichtet von al 'Imâd. Dies ist die erste in aṣ Ṣâliḥîja gebaute Grabkapelle.
العزيية	Von Ḥamza Bin Mûsâ Salîl (sic), dem Śeiḫ von as Salâmîja, darin begraben 767.
العادلية البرانية	Von al Malik al 'Âdil, gest. 703.
العادلية الجوانية	Von al Malik Abû Bakr, dem Bruder Ṣalâḥ ad dîn's, gest. 615 zu Ba'aḳlîn auf dem Śûf-Gebirge [1]).
العزلية	Von al Malik Saif ad dîn, darin begraben 719.
القيمرية	Am Fusse des Berges, von Saif ad dîn al Ḳaimurî, darin begraben 653.
القطلوبكية	Von dem Emir Ḳuṭlu Beg [2]) ar Rûmî.
القطنية	Von Śihâb ad dîn Aḥmad Bin al Ḳaṭanîja, gest. 743.
القمارية	Die Grabkapelle von قمارى خاتون.

[1]) S. *Robinson*, Palaestina, III, S. 946, Sp. 2, Z. 6.

[2]) Das alt-türk. قطلو kutlu, glücklich, sonst قتلو, قوتلو, Gegentheil von قوتسز kutsuz, unglücklich, wird bei uns in Eigennamen oft falsch katlu ausgesprochen.

Name	Name des Erbauers u. s. w.
القايتباوية	Die Grabkapelle des Jûnus (تربة يونس), gebaut von Kaitbeih[1]) al Bahlawân (der Athlet, pers.-türk. pehliwan), der 851 in ihr begraben wurde.
الكركية	Gebaut von Fahr ad dîn Ijâs al Karakî, der 834 in ihr begraben wurde.
الكوكباوية	Von خوندة[2]), Tochter des Grossemirs كوكباى, in ihr begraben 730.
الكندية	Die Grabkapelle des hochgelahrten Tâǵ ad dîn al Kindî.
الكاملية	Am Fusse des Berges. Unbekannt.
الكاملية الجوانية	Gebaut von al Kâmil Nâṣir ad dîn al Aijûbî, gest. 635.
المختارية	Von Zahr ad dîn Muḫtâr, der auch in ihr begraben ist.
المويدية الشيخية	Unbekannt. Darin wurde 820 begraben die Adoptivtochter (mustaulada) des Sultan al Mu'aijad.
[372] المويدية الصوفية	Darin wurde 549 begraben Mu'aijad ad daula aṣ Ṣûfî.
المراعية (sic)	Darin wurde 764 begraben Bahâ ad dîn.
المنكباوية	Errichtet von dem Emir Saif ad dîn منكباى, der 863 darin begraben wurde.
المزلقية	Von dem Ḫuwâǵâ Śams ad dîn بن المزلق, gest. 848.
الملكية الاشرفية	Bei der Kallâsa. Von al Malik al Aśraf Mûsà, darin begraben 635.
الحمدية الامينية	Errichtet von Amîn ad dîn Bin Abi 'l ʿAiś, gest. 734.
النكحمية	Darin ist begraben Śâh, der Vater des Faraḥ-Śâh.

---

[1]) Zu dieser Erweichung des بيبك, بك, in بيه s. Ztschr. d. D. M. G. V, S. 498, Z. 6, m. d. Anm.

[2]) Ein nach arab. Weise gebildetes Femininum von خوند, s. *Quatremère*, Hist. des Sult. Maml., I, 1, S. 65, Anm. 96.

Name	Name des Erbauers u. s. w.
النشابية	Am Fusse des Berges. Darin wurde 699 begraben ʿImâd ad dîn Ibn an Nuššâbi.
اليونسية	Errichtet von dem Emir Jûnus, Schatzmeister (Ḥaznadâr) des Malik al Umarâ Sûdûn.
اليونسية الدوادارية	Darin sind mehrere Emire begraben.
	(Summe: 74.)

XII. Die Hauptmoscheen (al Ǵawâmiʿ).

الجامع الاموى	Al Walîd Bin ʿAbd al Malik Bin Marwân; er fing ihren Um- und Ausbau (ʿimâr) im J. 87 an, nachdem er die frühere Kirche den Christen abgenommen hatte.
الجامع الكريمى	Der Richter Karîm ad dîn ʿAbd al Karîm Ibn al Muʿallim Hibat Allâh المسلمانى, im J. 718.
المصلّى	Al ʿÂdil Saif ad dîn Abû Bakr Bin Aijûb, im J. 660.
جامع جرّاح	Ǵarrâḥ المصحّى, später neu hergestellt von al Malik al Aśraf Mûsâ im J. 630.
جامع الملّاح	Aṣ Ṣâḥib Śams ad dîn المسلمانى, im J. 701.
جامع خيلخان	Naǵm ad dîn خيلخان, im J. 736.
جامع المزّاز	As Saijid Taḳî ad dîn الزيتنى, im J. 813.
جامع يلبغا	Der Emir Saif ad dîn يلبغا, im J. 848.
جامع تنكز	Malik al Umarâ Tunguz, im J. 717.
جامع التوبة	Al Malik al ʿÂdil al Aśraf Mûsâ, im J. 632.
جامع الجوزة	Der Richter Badr ad dîn المسلمانى, im J. 630.
مسجد القصب	Der Emir Muḥammad Bin Menǵek, im J. 811.
جامع السقيفة [**373**]	Ḥalîl aṭ Ṭôǵânî, im J. 814.
جامع داريا	Nûr ad dîn Maḥmûd Bin Zengî, im J. 565.
جامع المزة	Der Emir Ṣafî ad dîn Bin سكر, im J. 622.
جامع الافرم بالصالحية	Der Sultanats-Verweser Emir Ǵamâl ad dîn al Afram, im J. 760.

Name	Name des Erbauers u. s. w.
جامع الجبل	Angefangen von dem Šeiḫ Muḥammad al Maḳdisî, vollendet von al Malik al Muʿaẓẓam im J. 598.
جامع النيرب	Amîn ad dîn Muḥammad Bin Abi 'l ʿAiš, im J. 734.
جامع العنبرى	ʿAlà ad dîn Ibn al ʿAnbarî.
جامع الحاجبة	Unbekannt.
جامع القلعة	Nûr ad dîn der Märtyrer.
جامع النابتية	Šams ad dîn Muḥammad الجرخى (oder الجوخى, der Tuchmacher, Tuchhändler?), gest. 815.
جامع منجك	Der Emir Ibrâhîm, Sohn des Emir Saif ad dîn Bin Menǵek.
جامع تكية المرجة	Der osmanische Sultan Sulaimân, im J. 966.
جامع التكية السليمانية	Derselbe, im J. 974.
جامع السنانية	Sinân, Hauptmann der Janitscharen (ريس الانكجارية) zu Damaskus.
جامع محيى الدين بالصالحية	Der Sultan Selîm.
جامع البيمارستان القيمرى	Der Emir Saif ad dîn Bin Ḥasan Bin موسك (sic) al Ḳaimurî, im J. 653.
	(Summe: 28.)

Recapitulation der vorstehend verzeichneten Gebäude:

I.	Koranschulen	7
II.	Traditionsschulen	18
III.	Gelehrtenschulen der Šâfiʿiten	58
IV.	Gelehrtenschulen der Ḥanafiten	51
V.	Gelehrtenschulen der Mâlikiten	4
VI.	Gelehrtenschulen der Ḥanbaliten	10
VII.	Medicinische Schulen	3
VIII.	Klöster	26
IX.	Hospize	21
X.	Kapellen	25
XI.	Grabkapellen	74
XII.	Hauptmoscheen	28
	Gesammtzahl	325.

[**374**] Schliesslich bemerke ich, dass Damaskus jetzt mehr Hauptmoscheen besitzt als obiges Verzeichniss enthält. Es sind nämlich einige theils erst nach Abschluss der hier behandelten Periode entstanden, theils aus Gelehrtenschulen, Grabkapellen und Anderem, was sie ursprünglich waren, in neuerer Zeit zu Moscheen geworden, dagegen aber auch etliche der hier aufgezählten theils mit, theils ohne Hinterlassung von Ueberresten eingegangen, von denen man jedoch noch sichere geschichtliche Nachrichten hat. Ebenso giebt es andere Gebäude, wie z. B. das Kloster der Maulawi-Derwische, die man wegen ihrer spätern Entstehung hier nicht mit aufgezählt findet. Welche von allen diesen Gebäuden nun noch dieselben, welche in andere übergegangen, und welche ganz verschwunden sind, dies genau und im Einzelnen zu erkunden ist eine sehr schwere Aufgabe, weil dazu übersichtliche Unterlagen fehlen, aus denen man mit Leichtigkeit Folgerungen ziehen könnte. In der Hauptsache indessen wird, meine ich, das Obige genügen. Geschrieben am 7. Febr. 1848.

XX[1]).

Vor mehrern Jahren erhielt ich von Herrn *Cutafago*, damals erstem Dolmetscher des königl. preussischen Generalconsulats in Beirut, eine Copie des arabischen Textes folgender vier Schreiben, deren erstes und zweites von dem berühmten Oberhaupte der Wahhabiten, Saʿûd bin ʿAbd al ʿAzîz[2]), auf dem Gipfel seiner Macht im Januar oder Februar 1809 an den türkischen Statthalter von Damascus, das dritte von seinem Heerführer ʿUljân al Ḍabîbî an denselben, das vierte in Erwiderung der vorhergehenden von dem Statthalter an Saʿûd gerichtet wurde. Der Zweck der drei ersten Briefe ist, den türkischen Paša für die Sache der bereits weit in Südost-Syrien vorgedrungenen Wahhabiten zu gewinnen. Zu diesem Behufe wird ihm eine Darstellung der Lehre des »wahren Islam« gegeben, ausführlicher im ersten, kürzer im zweiten Schreiben, das, schon mehr drohend gehalten, doch schliesslich zu friedlicher Entscheidung der Sache eine Disputation zwischen wahhabitischen und sunnitischen Gelehrten beantragt. Dieser Vorschlag wird weiter ausgeführt in dem dritten, gleichzeitig eingegangenen Schreiben des Wahhabiten-Generals, der dem Paša auch seinerseits den monotheistischen Puritanismus und sittlichen Rigorismus seiner Secte predigt, zuletzt aber auf gut politisch ihn mit weltlichen Vortheilen ködert. Alles dies erwidert Sulaimân Paša, der Nachfolger des unterdessen abgegangenen Jûsuf Paša, mit einer kräftigen Zurückweisung. Die religiöse Polemik und die

---

1) Erschien zuerst im elften Bande der Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft v. J. 1857. S. 427—443.

2) Journ. asiat. Mars 1840, p. 217—20; Févr. 1848, p. 172—174. — Seetzen (Reisen III, S. 181) berichtet von einem ähnlichen Schreiben Saʿûd's an Muḥammad ʿAlî, welches am 19. Juni 1807 in Kairo ankam; ihm folgte am 21. Juni 1807 ein zweites derselben Art.

Drohungen giebt er mit Zinsen zurück; die Lockungen straft er mit dem Stillschweigen der Verachtung. Die herbe Entschiedenheit dieser Antwort bildet eine Art Vorspiel zu den kriegerischen Massregeln, welche die Pforte im folgenden Jahre durch die Statthalter von Syrien und Aegypten gegen die Wahhabiten ergriff und deren energische Verfolgung durch Muḥammad ʿAlî endlich die Vernichtung der politischen Macht dieser allerdings ächten Muhammedaner herbeiführte.

[428] Die Abschrift ist ziemlich flüchtig und fehlerhaft, was besonders in den zahlreichen, von dem christlichen Copisten arg gemisshandelten Koranstellen hervortritt; indessen glaube ich den Sinn nach grösstentheils stillschweigenden, sich von selbst verstehenden Verbesserungen überall richtig wiedergegeben zu haben; nur eine Stelle des dritten Briefes nöthigte mich durch ihre Verderbtheit, bloss den Text davon als Sphinxräthsel in die Anmerkungen zu setzen.

Den beiden Schreiben Saʿûd's ist sein Siegel vorgedruckt, das als geschichtliche Curiosität so, wie der Copist es abgezeichnet, hier stehen mag:



Die ersten beiden Koransprüche in der äussern Randlegende: آنّا فتحنا لك فتحا مبينا (in der Copie zweimal falsch لنا und مبين) und نصر من اللّه وفتح قريب وبشّر المومنين sind aus Sur. 48, 1, und 61, 13; كان حقّا علينا نصر المومنين (in der Copie falsch حق und النصر للمومنين) aus Sur. 30, 46. Die innere Randlegende ist

لا حول ولا قوّة الّا باللّه العلى العظيم. Das Mittelschild enthält Sa'ûd's Namen: Sa'ûd ibn 'Abd al 'azîz, mit vorausgeschicktem 'abduhu, sein, d. h. Gottes, Knecht.

1.

Copie eines Schreibens von Sa'ûd bin 'Abd al 'azîz, dem Verbreiter[1]) der Religion der Wahhabiten, an Jûsuf Paša, Statthalter von Damaskus und Tripolis, vom J. d. H. 1223 (beg. d. 28. Febr. 1808).

(L. S.)

Im Namen Gottes des Allbarmherzigen. Von dem zu Gottes [429] Dienste Bereiten[2]) an Jûsuf Paša, Statthalter von Damaskus und Tripolis. Höchster Heilswunsch, Gruss und Ehrenbezeigung werden dargebracht dem Edelsten der Menschen, Muḥammad, — Segen und Heil in höchster Fülle über ihn! —

Was nun weiter, so melden wir Sr. Exc. Jûsuf Paša, unserem hochzuverehrenden Freunde, — dem Gott zu allem Guten, das sein Herz begehrt, verhelfen möge, — dass wir Sein Schreiben erhalten und dessen Inhalt wohl verstanden haben. Mitgebracht wurde es von der Karawane der Wallfahrer nach dem heiligen Hause Gottes. Diese trafen wohlbehalten ein, erlangten ihren Wunsch die heiligen Orte zu schauen, verrichteten die Wallfahrtsgebräuche und erreichten so den Zweck ihrer Reise[3]). Von unserer Seite wurden sie mit aller Aufmerksamkeit, Hochachtung und Auszeichnung behandelt, die sie wünschen und beanspruchen konnten. Sie haben auch gesehen, wie wir die Gesetze der Religion erfüllen und die massgebenden Aussprüche und Handlungen des Propheten in Uebung erhalten. Lob sei Gott, durch dessen Huld alle guten Werke zu Stande kommen, »wogegen wir nicht auf den Heilsweg gekommen wären, wenn Gott

1) ناشر; Hdschr. ناشى.

2) الموهب للّه, Ehrenname Sa'ûd's; s. *Seetzen*'s Reisen, III, 9, Z. 25 flg. 61, Z. 19 flg.

3) Nach obiger Angabe wurde dieser Brief nicht vor dem Wallfahrtsmonate des J. 1223, welcher d. 18. Jan. 1809 begann, demnach auch die ihn voraussetzenden übrigen frühestens in demselben geschrieben.

uns nicht auf ihn geleitet hätte; nun aber haben die Gesandten des Herrn die Wahrheit gebracht«. [Sur. 7, 41.] Bevor uns Gott mit dieser Religion begnadigte, waren wir in äusserster Unwissenheit und offenbarem Irrthum; nachher aber leitete uns Gott zur [wahren] islamischen Religion, erlöste uns dadurch aus dem Irrthum, gab uns nach der Blindheit das Gesicht wieder und brachte uns von der Zersplitterung zur Einheit. So hat nun Gott Vielgötterei und anderes Unwesen unter uns abgestellt, seine Religion fest begründet, ihr aller Orten Sieg verliehen, und uns geholfen, sie bei allen unsern Unterthanen, sesshaften sowohl als umherziehenden, zur Geltung zu bringen. Ungerechtigkeit ist nun unter ihnen verschwunden; dagegen hat Gott uns die Gnade erwiesen, der Gerechtigkeit unter ihnen die Herrschaft zu sichern. So thun sie nun, Gott Lob, alle gleicherweise was recht ist; das Land ist ruhig [1]) und gesichert vor Ungerechtigkeit und Schlechtigkeit aller Art. Darum Gott Lob und Dank für die grossen Wohlthaten, die er uns erzeigt hat! —

Es ist nun zwar zu Eurer Kunde gekommen sowohl was wir selbst glauben und thun, als was wir Andern lehren und predigen; aber durch mittelbare Ueberlieferung schleicht sich in solche Nachrichten leicht ein Zuviel oder Zuwenig ein. Wir [**430**] wollen euch daher jetzt angeben, wie es sich wirklich mit uns verhält, damit ihr von unserer Lehre gewisse Kenntniss bekommt und uns vielleicht selbst in der festern Begründung dieser Religion förderlich seid.

Unser Glaube, in dem wir stehen und den wir Andern predigen, ist der, dass man Gott allein, ohne ihm irgend etwas zuzugesellen, dienen muss und kein Wesen ausser ihm anbeten darf. Wir predigen nichts als Gott allein; ihm allein schlachten wir das Wallfahrtsopfer, auf ihn allein hoffen [2]), ihn allein fürchten, auf ihn allein vertrauen wir. Wir folgen dem Gesandten Gottes, — Gott gebe ihm Segen und Heil! — wir verpflichten alle der Befolgung der Religionsgesetze Unterworfene [3]) zum Gehorsam gegen ihn, wir nehmen seine massgebenden Aussprüche und

1) فتطمّنت البلاد, von dem neuern طمّنته فتطمّن.

2) لا نرجو الّا هو st. الّا ايّاه.

3) المكلّفين.

Handlungen zur Richtschnur [1]) aber wir wandeln nur auf Gottes Heilswege, dienen nur Gott allein und trachten nur nach seiner Gnade durch Befolgung dessen, was er durch seinen Gesandten — Segen und Heil über ihn! — den Menschen geoffenbart hat, nämlich der Gebote, welche durch ausdrückliche Stellen des Korans und massgebende Aussprüche und Handlungen des Propheten belegt sind. Das wesentliche Ergebniss dieser beiden religiösen Erkenntnissquellen aber ist das Doppelbekenntniss: Es ist kein Gott und kein der Anbetung würdiges Wesen als Allah, und: Muḥammad ist Allah's Gesandter. Wer von der Anbetung dieses Gottes zu der irgend eines andern Wesens abweicht, der schafft sich dadurch einen Gott neben und ausser dem wahren Gott; dieser aber hat durch alle seine Gesandten die Lehre von der Anbetung Eines Gottes predigen lassen; er sagt im Koran: »Wir haben unter jedes Volk einen Gesandten geschickt, der da sprach: Dienet Gott und wendet euch ab von den Aftergöttern!« [Sur. 16, 38.] Ferner: »Wir haben keinen Gesandten vor dir geschickt ohne ihm zu offenbaren: Es ist kein Gott ausser mir, darum dienet mir!« [Sur. 21, 25.] Ferner: »Darum rufet Gott an, ihm allein die höchste Verehrung widmend; mag es auch die Verleugner verdriessen«. [Sur. 40, 14.] Ferner: »Darum diene Gott, ihm allein die höchste Verehrung widmend; wahrlich ihm allein gebührt die höchste Verehrung«. [Sur. 39, 2 u. 3.] So beruht also die Religion der Gottgesandten auf der Lehre von der Anbetung eines einzigen Gottes; und deswegen soll man nur Gott allein anrufen, wie er selbst im Koran sagt: »Die Moscheen sind Gottes; rufet also [in ihnen] kein Wesen neben Gott an« [Sur. 72, 18], und in den vom Propheten [2]) überlieferten Aussprüchen [**431**] heisst es: »Die Anrufung ist das Salz des Gottesdienstes« [3]), worauf der Gottgesandte eine Stelle des Korans an-

[1]) نستنّ بسنّته.

[2]) Im Arab. الصادق والمصدوق, dem mit Wahrheit Berichtenden und Berichteten, — das letztere nämlich von Seiten Gottes und Gabriels.

[3]) الدعاء ملح العبادة. Die Hdschr. hat منح statt ملح.

führt: »Der Herr sagt: Rufet mich an, so erhöre ich euch! Die aber, welche zu hochmüthig sind um mir zu dienen, werden in die Hölle kommen — tief gedemüthigt«. [Sur. 40, 62.] Wer also ein anderes Wesen als Gott anruft und um Hülfe bittet, dass es Widerwärtigkeiten von ihm fern halten und ihm Vortheile zuführen soll, der treibt Vielgötterei; diese aber vergiebt Gott nicht, wie es im Koran heisst: »Gott vergiebt es nicht, dass man ihm etwas zugesellt; Geringeres aber vergiebt er wem er will«. [Sur. 4, 51 u. 116.] Von Christus wird [im Koran] erzählt, er habe gesagt: »Wer Gott etwas zugesellt, dem verschliesst Gott das Paradies«. [Sur. 5, 76.] Ferner sagt der Koran: »Die aber, welche sie ausser ihm anrufen, können keine ihrer Bitten erhören, ausser so, wie einer erhört wird, der seine Hände nach dem Wasser ausstreckt, dass es zu seinem Munde gelange, es gelangt aber nicht zu ihm. Die Anrufung der Verleugner ist rein umsonst«. [Sur. 13, 15.] Weiter sagt er: »Und wenn jemand neben Gott einen andern Gott anruft, für den er keinen Beweis führen kann, mit dem hat nur der Herr Abrechnung zu halten. Wahrlich, den Verleugnern wird es nicht wohl ergehen«. [Sur. 23, 117.] Wer also neben dem wahren Gott noch einen andern Gott anruft oder zu einem Todten betet und ihn um Hülfe bittet, dass er Wünsche erfüllen und aus Drangsalen befreien soll, der schafft sich dadurch neben dem Herrn des Himmels und der Erde einen andern Gott; desgleichen wer das Wallfahrtsopfer für einen Andern als Gott schlachtet, oder sich vor einem Andern niederwirft, oder ihn fürchtet wie man Gott fürchten soll, oder auf ihn vertraut, oder ihm dient; denn dies alles kommt Gott allein zu. Im Koran heisst es: »Sprich: Mein Gebet, mein Gottesdienst, mein Leben und mein Sterben sind dem Herrn der Geschöpfe geweiht, ohne ihm etwas zuzugesellen« [Sur. 6, 163], und: »Darum bete zum Herrn und bring [ihm] Schlachtopfer!« [Sur. 108, 2.] Ferner: »Darum fürchtet nicht sie, sondern fürchtet mich, wenn ihr Gläubige seid« [Sur. 3, 169], und: »Nur Gott ist [stets] gefürchtet worden; darum dienet ihm und

vertrauet auf ihn, wenn ihr Gläubige seid« [1]). Demnach [432] ist die Anbetung Eines Gottes der Grund- und Hauptsatz der Religionslehre aller Gottgesandten und daher auch das Erste was wir den Menschen predigen. Wer nun allein auf Gottes Ruf hört, nur ihm dient und die ihm von Gott auferlegten Pflichten erfüllt, der ist unser moslemischer Bruder, der Alles, Gutes und Schlimmes, mit uns theilt. Wer aber diesem Rufe nicht folgt, sondern bei seiner Vielgötterei bleibt, den erklären wir für einen Verleugner (Ungläubigen) und befehden ihn, wie Gott es uns geboten hat, indem er sagt: »Und befehdet sie bis es kein Aergerniss mehr giebt und alle Gottesverehrung Allah allein gewidmet ist«. [Sur. 8, 40.] Wir lassen ferner die ordentlichen Gebete, ein jedes zu seiner Zeit, verrichten, mit Beobachtung der dafür bestimmten Stellungen der Haupttheile des Körpers und Einhaltung der rechten Zeit für dieselben [2]); hierzu verpflichten wir alle unsere Unterthanen; wir lassen sie ferner die Religionssteuer entrichten und dieselbe zu den in der Sure Baràa (Sure 9) angegebenen gesetzlichen Zwecken verwenden; wir lassen sie endlich das Ramaḍàn-Fasten halten und nach dem heiligen Hause (der Kaʿba) wallfahrten. Wir halten die Menschen — was nicht unser, sondern Gottes Verdienst ist — zum Guten an und vom Bösen ab, wie von Unzucht, Diebstahl, Weintrinken, Ḥaśîś-Genuss u. dgl., auch von widerrechtlicher Aneignung und Durchbringung fremden Gutes. Wir verhelfen dem Schwachen gegen den Starken und dem Bedrückten gegen den Bedrücker zu seinem Rechte. Wir untersagen alles Verwerfliche und stellen die missbräuchlichen ketzerischen Neuerungen ab. In der Glaubenslehre halten wir fest an den Sätzen der frommen Alten, nämlich der Gefährten des Propheten und ihrer würdigen Nachfolger. Wir legen dem allerhöchsten

---

1) Diese Worte: لمر يخش الّا الله فاعبدوه وتوكّلوا عليه ان كنتم مومنين, sind unächt. لم يخش الّا الله, jedoch mit و vor لم und mit dem Activum يَخْشَ, steht Sur. 9, 18, als Theil eines Relativsatzes: und (wer) nur Gott fürchtet; das Folgende aber kommt gar nicht so im Koran vor.

2) ونامر باقامة الصلوة فى اوقاتها باركانها واحيانها.

Gott die Eigenschaften bei, die er in seinem heiligen Buche und durch den Mund seines Gesandten sich selbst beigelegt hat; dies thun wir ohne etwas Anderes als ihm ähnlich oder als ein Bild von ihm darzustellen, ohne die betreffenden Aussprüche zu verdrehen und ohne den Gottesbegriff seines wirklichen Inhaltes zu entleeren[1]. Wir sprechen demnach Gott alle Eigenschaften zu, die er sich selbst beigelegt, und alle Aehnlichkeit mit den geschaffenen Wesen und Dingen ab. Wir erklären keinen Moslem wegen einer Sünde für einen Verleugner (Ungläubigen) und schliessen niemand wegen irgend einer Handlung von der Gemeinschaft der Gläubigen aus; nur den erklären wir für einen Verleugner, der Gott und seinen Gesandten verleugnet, z. B. [**433**] Gott irgend etwas zugesellt und zu einem andern Wesen als Gott um Erfüllung seiner Wünsche, Befreiung aus Drangsalen und Hülfe in der Noth betet. Wir befehden nur die, welche Gott zu befehden geboten hat, nämlich die Vielgötterer und die Uebertreter der Religionsgesetze; wie Gott sagt: »Befehdet die Vielgötterer überall wo ihr sie findet; nehmt sie gefangen, schliesst sie ein, und lauert ihnen auf an jedem Orte wo es geschehen kann. Bekehren sie sich aber, verrichten das ordentliche Gebet und geben die Religionssteuer, so legt ihnen nichts in den Weg«. [Sur. 9, 5.] So sagt er auch in einem andern Verse derselben Sure: »Bekehren sie sich aber und verrichten das ordentliche Gebet, so sind sie eure Brüder im Glauben«. [Sur. 9, 11.] Ferner steht in den beiden authentischen Traditionssammlungen als Ausspruch des Propheten: »Mir ist [von Gott] geboten, die Menschen zu befehden bis sie bekennen, dass kein Gott als Allah und dass Muḥammad Allah's Gesandter ist, bis sie die ordentlichen Gebete verrichten und die Religionssteuer geben. Thun sie das, so stellen sie ihr Gut und Blut vor mir sicher, und nur Gott hat mit ihnen Abrechnung zu halten«. So macht also der Gesandte Gottes die Sicherheit des Lebens und Eigenthums von der Ablegung des Doppelbekenntnisses, des Grund- und Hauptdogma's der islamischen Religion, und von der Erfüllung der göttlichen Gebote des ordentlichen Gebetes und

---

[1] من غير تشبيه ولا تمثيل ولا تحريف ولا تعطيل.

der Religionssteuer abhängig. Wer demnach diese Bedingungen nicht erfüllt, der erlangt auch für sein Gut und Blut keine Sicherheit; wer sie aber erfüllt, der ist ein wahrer Moslem, der Alles, Gutes und Schlimmes, mit den übrigen Moslemen theilt.

Das bisher Gesagte ist der wesentliche Inbegriff dessen, was wir selbst glauben und thun und was wir Andern lehren und predigen. Zu dieser Religion hat uns Gott geleitet und uns die Gnade erzeigt, uns in die Fusstapfen des Edelsten seiner Gesandten treten zu lassen. Wir befehlen Dich in Gottes Schutz, Amen! Geschrieben im J. 1223.

2.

Copie eines Schreibens von Sa'ûd bin 'Abd al 'azîz an den Statthalter von Damaskus Jûsuf Paša, das erst nach dessen Abgange und dem Einzuge seines Nachfolgers Sulaimân Paša in Damaskus ankam, im J. d. H. 1223.

(L. S.)

Im Namen Gottes des Allbarmherzigen. Lob sei Gott, dem Erhöher derer die ihm gehorchen und ihn fürchten, dem Erniedriger [434] derer die seine Gebote vernachlässigen und übertreten, der den ihm Gehorsamen dazu verholfen hat, dass sie nach seinem Wohlgefallen handeln, der hingegen die ihm Ungehorsamen dem ihnen durch seine ewige Vorherbestimmung Zugetheilten unwiderruflich unterworfen hat. Ich bekenne dass kein Gott ist als Allah, ausser dem wir keinen Herrn haben und neben dem wir keinem andern Wesen dienen. Ich bekenne ferner dass Muḥammad sein Knecht und Gesandter ist, »von ihm an die Menschen geschickt mit der Heilsleitung und der wahren Religion, dass er ihr den Sieg verleihe über alle Religionen. Dafür genügt das Zeugniss Gottes«. [Sur. 48, 28.]

Von Sa'ûd bin 'Abd al 'azîz an Se. Exc. Jûsuf Paša, Statthalter von Damaskus. Heil dem, welcher der rechten Leitung folgt! — Was nun weiter, so fordere ich Dich auf zum Bekenntnisse des einzigen Gottes, der keinen Genossen hat; wie der

Prophet — Gott gebe ihm Segen und Heil! — in einem seiner Sendschreiben sagt: »Sprich: ich bekenne den Islam, so bist du gerettet und Gott wird dir deinen Lohn zwiefach geben«[1]). Gott der Allerhöchste hat Muḥammad gesendet und durch seinen Mund die vollkommene Religion gelehrt. In seinem heiligen Buche thut er den Ausspruch: »Wer dem Gottgesandten gehorcht, der gehorcht dadurch Gott selbst«. [Sur. 4, 82.] Das Erste aber wozu der Prophet seine Anhänger aufforderte, war, Gott allein und ohne Genossen, und keinem andern Wesen ausser ihm zu dienen. Gott sagt: »Wir haben unter jedes Volk einen Gesandten geschickt, der da sprach: Dienet Gott und wendet euch ab von den Aftergöttern!« [Sur. 16, 38.] Ferner: »Und wir haben keinen Gesandten vor dir geschickt ohne ihm zu offenbaren: Es ist kein Gott ausser mir, darum dienet mir!« [Sur. 21, 25.] Ferner: »Und frage die von unsern Gesandten, die wir vor dir geschickt, ob wir ausser dem Barmherzigen andere Götter aufgestellt haben, denen man dienen solle«. [Sur. 43, 44.] Ferner: »Die Moscheen sind Gottes: rufet also [in ihnen] kein Wesen neben Gott an«. [Sur. 72, 18.] Ferner: »An ihn (Gott) geht die rechte Anrufung; die aber, welche sie ausser ihm anrufen, können keine ihrer Bitten erhören«. [Sur. 13, 15.] Ferner: »Und welche Menschen gehen mehr irre als die, welche Wesen ausser Gott [435] anrufen, die sie nimmer erhören können und von ihrer Anrufung nichts wissen?« [Sur. 46, 4.] Ferner: »Er ruft ausser Gott Dinge an, die ihm weder schaden noch nützen; das heisst weitab irre gehn! Er ruft an, — aber ein Wesen, von dem eher Schaden als Nutzen zu erwarten, ist fürwahr ein schlechter Schirmherr und ein schlechter Genosse«. [Sur. 22, 12 u. 13.] Ferner: »Wer Gott etwas zugesellt, dem ver-

1) قل اسلم تسلم يوتيك (l. ويوتك) الله اجرك مرتين. Wahrscheinlich eine Erweiterung der Worte in dem Schreiben Muḥammad's an den König von Persien, welche *Weil*, Mohammed der Prophet, S. 198 übersetzt: »Werde Muselmann, so wirst du gerettet«.

schliesst Gott das Paradies, und seine Herberge ist die Hölle« [Sur. 5, 76.] Ferner: »Gott vergiebt es nicht, dass man ihm etwas zugesellt; Geringeres aber vergiebt er wem er will«. [Sur. 4, 51 u. 116.] — Gott hat ferner geboten, seinem Gesandten zu gehorchen, und das Gebäude der Religion ruht auf der Folgsamkeit gegen die Gebote Gottes und die seines Gesandten. Der Unterschied zwischen uns und den Andern liegt in diesen beiden Hauptsätzen: der reinen Verehrung Eines Gottes und der Folgsamkeit gegen ihn und seinen Gesandten; die erstere schliesst alle Vielgötterei, die letztere alle Neuerungen aus. Gott spricht: »Wer vor den Herrn zu treten hofft, der thue Gutes und geselle nicht dem Dienste des Herrn den eines andern Wesens bei«. [Sur. 18, 110.] Der Streit der beiden Parteien aber ist nach dem Buche Gottes zu entscheiden; Gott sagt: »Worüber ihr immer uneinig seid, die Entscheidung darüber steht bei Gott«. [Sur. 42, 8.] Die Religion, die wir den Menschen predigen, beruht auf dem, was Muḥammad — Gott gebe ihm Segen und Heil! — und seine Gefährten nach ihm gepredigt haben: was er aber predigte, war 1) dass man nur dem Einen Gott dienen, 2) die von Gott auferlegten Religionspflichten erfüllen, 3) die Vielgötterei und alles mit ihr in Verbindung stehende Böse von sich thun müsse.

Da hast Du einen Inbegriff der Hauptpunkte, der jedes Einzelwerk entbehrlich macht. Leitet Gott Dich nun auf den Heilsweg, so wirst Du die guten Folgen davon empfinden und die Glückseligkeit in diesem und jenem Leben erlangen. Wir machen euch nichts zur Pflicht, als was euch Gott selbst auferlegt hat und wovon ihr selbst bekennt dass es recht ist; ebenso mahnen wir euch von nichts ab, als was euch Gott selbst verboten hat und wovon ihr selbst bekennt dass es schlecht ist. Ist euch aber die Sache noch nicht klar und verlangt ihr mit uns darüber zu disputiren, so wollen wir euch gern willfahren und ein Streitgespräch mit euch veranstalten; aber ihr werdet auch uns eure Willfährigkeit nicht schuldig bleiben und zugeben, dass das Streitgespräch bei uns gehalten werde. Wollt ihr aber durchaus Gott verleugnen und zieht den Irrthum der Heilsleitung vor, so sprechen wir mit Gott: »Wenden sie sich aber ab, dann sind sie

[illegible] durchaus in Zwiespalt; [436] dann [illegible] gewähren gegen sie, er, der All- [illegible] Allwissende« [Sur. 2, 131], und: »O König [illegible]tages, dir dienen wir und dich bitten wir [illegible] [Sur. 1, 3 u. 4], denn er ist »ein trefflicher [illegible] und ein trefflicher Helfer« [Sur. 8, 41]. [illegible] segne Muḥammad, sein Haus und seine Gefährten, und schenke ihnen Heil! Geschrieben im J. 1223.

3.

Zugleich mit dem vorhergehenden Schreiben lief noch ein anderes von ʿUljân al Ḍabîbi, dem Heerführer der Wahhabiten, ein. Folgendes ist eine buchstäblich treue Copie davon.

Im Namen Gottes des Allbarmherzigen. Von ʿUljân al Ḍabîbi an Se. Exc. den hochzuverehrenden Staatsminister, den ausgezeichnetsten unter den Grossen des Reichs, den hervorragendsten unter den höchstgestellten Würdenträgern, den Statthalter von Damaskus al Ḥâǵ Jûsuf Paśa, den Gott vor allem Unheil bewahren und zur Ausübung unvergänglicher guter Werke leiten wolle. Heil und Gottes Gnade und Segnungen über Dich!

Was nun weiter, so thun wir Dir hiermit kund (möge Gott Dir nie etwas Schlimmes kund werden lassen!), dass wir Dich, so Gott will, nur mit Wahrheit berichten werden. So zeigen wir Dir denn an, dass es sich mit den Moslemen [1]), ansässigen sowohl als Beduinen, also verhält: sie richten sich durchaus nach dem Inhalte des geoffenbarten Buches Gottes und dem Gesetze Muḥammad's des Gottgesandten; sie verhelfen dem Schwachen zu seinem Rechte gegen den Starken und halten die Menschen an, das, was verunziert, zu lassen, dagegen das, was da ziert, zu thun [2]). Bei ihnen gehen nicht solche Dinge im Schwange wie bei euch, d. h. Kleiderprunk und allerhand Gott missfällige Neuerungen; dergleichen lassen sie unter sich nicht aufkommen.

Wir sind Wüstenaraber [3]); unser Prophet Muḥammad

---

1) D. h. Wahhabiten.

2) ينهون عن الشينة الى الزينة. 3) اعراب.

— Gott gebe ihm Segen und Heil! — war auch ein Araber[1], und seine Gefährten — Gottes Gnade über sie alle! — waren desgleichen Araber[2].

Was uns veranlasst hat, diese Zeilen an Dich zu schreiben, ist Folgendes. Seitdem wir in diesem Jahre bei euch waren und euch von dem wahren Sachverhalte unterrichteten, —[3] sind die [437] Moslemen nach eurer Gegend hin gerückt, um nach dem und jenem auszuschauen, was Nutzen bringen könnte, keineswegs aber um Fehde anzufangen; denn wir haben stets das Blut der Moslemen unter uns geschont[4]. Jetzt nun richtet unser hochgeehrter Imam, Sa'ûd bin 'Abd al 'azîz, ein Schreiben an euch, welches ihr, so Gott will, erhalten werdet. Er wünscht, dass ihr eure Gelehrten zu uns schicket, um mit den unsrigen zu disputiren. Jede Partei soll ihre Sätze aus der Offenbarung Gottes an seinen Gesandten beweisen. Habt ihr nun Lust dazu und geht darauf ein, so schickt vier redekundige Gelehrte von den vier [orthodoxen sunnitischen] Secten zu uns in die Stadt Karak. Wir werden ihnen, als unter Gottes Schutz stehenden Personen, alle Hochachtung erweisen und sie, sollten wir sie auch unsern Gelehrten unterliegen sehen, mit Gottes Hülfe ehrenvoll behandelt[5] und wohlbehalten zu euch zurückbringen. Habt ihr aber hierzu keine Lust, so schickt uns einen Geleitsbrief; wir wollen dann unsere Gelehrten zu euch bringen, überzeugt, dass sie unter Gottes Schutze stehen. Dann mag das Streitgespräch bei euch stattfinden, und von wem es sich ausweist dass er in der wahren Religion steht, dem wollen wir folgen.

Im Anschluss an die Ermahnungen in Sa'ûd's Schreiben

---

1) عربىّ.   2) عربيّة. Ein leicht zu ergänzendes Enthymem.

3) Eine in der Abschrift verderbte Stelle: ولم امكننا نصلكم لما لقينا على والازرق.

4) ونحن لم نزل نحقن دم الاسلام ما بيننا.

5) مُكْرَمين مُعَزّين st. مكرومين معزوزين. Was ich in meiner Diss. de gloss. Habicht. S. 89 u. 90 über den Gebrauch der Form مفعول für مُفْعَل gesagt habe, erweitere ich jetzt dahin, dass die spätere Sprache überhaupt die letztere Form durch die erstere ersetzt hat.

fordern auch wir euch auf, kein Wesen ausser Gott anzubeten, das Wallfahrtsopfer nur Gott darzubringen, keine Gebetstände[1]) über den Gräbern zu bauen, und euer Vertrauen nicht auf Heilige, Propheten, Märtyrer, fromme Leute, Büsser, »Pole«[2]), Fakire und Derwische zu setzen, was euch als ein Mittel, die Fürsprache und Vermittelung[3]) dieser Personen bei Gott zu erlangen, uns aber als Vielgötterei gilt. Wir halten daran fest, Jeden, der gottwohlgefällige Werke gethan hat und nach unzweifelhaften Zeugnissen ein frommer Mann gewesen ist, zu ehren und hochzuachten, aber weder seine Hülfe anzurufen, noch zu seinem Grabe zu wallfahrten.

Was die offenbaren Sünden betrifft, wie Wein- und Biertrinken, Knabenschänderei, öffentliches Erscheinen der Weiber, Religionslästerung, Schwören bei Anderem als bei Gott, Tabakrauchen aus gewöhnlichen und persischen Pfeifen, Manḳala- und Kartenspielen, das Schwatzen in Kaffeehäusern, Tamburinschlagen, [438] das Spielen mit parallelen Redegliedern oder Versen[4]), die Beschäftigung mit jedwedem Dinge das von der Anbetung Gottes abzieht: alles das ist verwerflich und verwirkt Gottes Gnade. Ferner Ungerechtigkeit gegen Andere üben, sie placken und bedrücken[5]), Bestechungsgeschenke annehmen und vor Gericht die

---

1) مقامات.

2) اقطاب, s. *Lane* übers. von Zenker, II, 41 flg.

3) الشفاعة والتوسّط.

4) شرب الخمر والبوظة واللوط والنساء الخارجات وسبّ الدين والحلف بغير الله وشرب التتون والارجيلة ولعب المنقلة والورق والمحدّث بالقهاوى وضرب الطار ولعب الفقر او الاشعار. ارجيلة ist eine Aphaeresis für نارجيلة; bei *Bocthor* unter Pipe اركيلة, bei *Berggren* unt. Narguilé انكيره. Ueber das Manḳala-Spiel s. *Lane*, übers. v. Zenker, II, 176 flg. Ueber طار s. ebend. II, 196 u. 197. Die eiserne Strenge der Wahhabiten gegen das Tabakrauchen bezeugt auch *Seetzen*, Reisen, III, S. 33.

5) البلايص; s. *Bocthor* und *Berggren* unter Avanie, wo jedoch nur بلص und بلصات als Plur. von بلصة zu finden ist.

Person ansehen [1]), auch das sind sündliche, von den Moslemen verworfene Neuerungen.

Das ist was wir Dir zu schreiben hatten. Wenn Du nun Deinen wahren Vortheil bei Gott und dann weiter bei Sa'ûd in Acht nimmst, so ist Dir, so wahr Gott lebt, eine Provinz mit allen Einkünften und allem Zubehör als Lohn gesichert. Wir handeln nur nach einem von den sieben Himmeln empfangenen Befehl. Du magst Dich nach Deiner Einsicht entscheiden. Beliebt es Dir nach dem heiligen Hause zu wallfahrten, so melde es uns; Sa'ûd wird dann persönlich mit Dir zusammenkommen. Was von der wahren Religion verlangt wird, das befolgen wir; was davon abweicht, ist unberechtigt. Es giebt keine Religion als die des Islam. Wir bitten Dich beim Schöpfer des Himmels und der Erde, durch Veranstaltung jener Gelehrten-Zusammenkunft das Blutvergiessen unter den Moslemen zu verhindern; zunächst aber gieb uns zuverlässige Antwort.

4.

Copie der Antwort Sulaimân Paša's an Sa'ûd, den Anführer der wahhabitischen Araber, vom J. 1223.

Von Sulaimân Paša, Statthalter der Provinz Damaskus für die osmanische hohe Pforte, welche Gott bis zum Auferstehungstage mit Kraft ausrüsten und im sunnitisch-unionistischen Glauben [2]) erhalten wolle, an Sa'ûd bin 'Abd al 'azîz.

Im Namen Gottes des Allbarmherzigen. Lob sei Gott, dem Herrn der Geschöpfe, und Segen und Heil über unsern Propheten, [439] das Siegel der Gottgesandten, seine reinen heiligen Geschlechtsverwandten und wer ihnen folgt und folgen wird bis zum Tage des Gerichts.

Was nun weiter, so ist das von euch an unsern Vorgänger, Jûsuf Paša, gesandte Schreiben, worin ihr über euch selbst Bericht erstattet, uns zugekommen. Wir haben es gelesen und seinen Inhalt und Sinn verstanden. Aber die von euch beliebte

---

1) مراعاة الوجوه فى الشريعة.

2) عقيدة اهل السنّة والجماعة.

Anführung koranischer Verse und prophetischer Aussprüche gegen uns läuft dem Gebote Gottes und seines Gesandten zuwider, an Moslemen nicht eine Ansprache zu richten, wie sie nur gegen Verleugner und Vielgötterer statthaft ist. So handeln Menschen die im Irrglauben befangen sind, so verhärteten Herzens sind nur Leute die von der Wahrheit nichts wissen; wie Gott sagt: »Die nun, in deren Herzen Abneigung gegen die Wahrheit ist, gehen dem nach, was darin (in dem Koran) mehrdeutig ist, indem sie nach Aergerniss trachten«. [Sur. 3, 5.] Wir sunnitischen und unionistischen Muhammedaner dagegen glauben zwar an jene koranischen Verse und prophetischen Aussprüche und bekennen ihre Wahrheit; aber wir wenden sie nur gegen die gottlosen Verleugner (Ungläubigen), nicht gegen islamische Religionsverwandte an; denn das würde die Verleugnung der Glaubenseinheit zwischen den vier Imamen[1]) zur nothwendigen Folge haben. Daran zeigt sich deutlich, dass euer Glaube nicht der sunnitisch-unionistische ist. Eben solche Dinge stehen auch in dem Briefe von ʿUljân al Ḍabîbî, welcher voll Verblendung und Uebermuth ist. Wir, Gott sei Dank, halten fest an dem ächten Islam und den unverfälschten Glaubenslehren, werden auch mit Gottes Hülfe in ihnen leben und sterben; wie Gott sagt: »Gott lässt die, welche an das feste Wort glauben, fest stehen im gegenwärtigen und im zukünftigen Leben«. [Sur. 14, 32.] Wir halten demnach äusserlich und innerlich an dem Bekenntnisse fest, dass Gott sowohl seinem Wesen als seinen Eigenschaften nach Einer ist, wie dies in den klaren Aussprüchen seines Buches dargelegt ist. Gott sagt: »Und dienet Gott und gesellt ihm nichts zu!« [Sur. 4, 40.] »Es giebt nichts ihm Vergleichbares; er ist der Allhörende und Allsehende«. [Sur. 42, 9.] »Gehorchet Gott, gehorchet auch dem Gottgesandten und denen unter euch, die zu gebieten haben«. [Sur. 4, 62.] »Das sind die wahren Gläubigen«. [Sur. 8, 4.] Und der Prophet sagt: »Mir ist [von Gott] geboten, die Menschen zu befehden bis sie bekennen, dass kein Gott ist als Allah.

[1]) Den Stiftern der vier orthodoxen Secten, Abû Ḥanîfah, eś Śâfiʿî, Mâlik und Ibn Ḥanbal.

Sprechen sie dies aus, so stellen sie ihr Gut und Blut vor mir sicher, — ohne das was [440] sie davon zu geben schuldig sind, — und nur Gott hat mit ihnen Abrechnung zu halten«. Desgleichen sagt der Prophet: »Ich habe fünf Dinge zu bezeugen: 1) dass kein Gott ist als Allah, 2) dass Muḥammad Allah's Gesandter ist, 3) die Pflicht, das ordentliche Gebet zu verrichten, 4) die Pflicht, die Religionssteuer zu geben, 5) die Pflicht, das Ramaḍanfasten zu halten und nach dem Hause Gottes zu wallfahrten, wenn man irgendwie dahin zu gelangen vermag«. Wir sunnitisch-unionistischen Moslemen nun halten uns an das Buch Gottes und die massgebenden Aussprüche und Handlungen des Propheten, und halten die Grund- und Hauptwahrheiten des islamischen Glaubens aufrecht: wir glauben an Gott und an das, was er uns geoffenbart hat, und gesellen ihm nichts zu; wir erlauben was er erlaubt und verbieten was er verboten hat; und auf diesen Grund fussend, gehorchen wir dem Oberhaupte der Moslemen, unserem Sultan, und unsern weltlichen Vorgesetzten, und befehden die Feinde der Religion, die zugleich die unsrigen sind. Wir sind demnach wahre Moslemen. Diesen unsern Glauben haben einmüthig bekannt die Imame der vier [orthodoxen sunnitischen] Secten und die höchsten Autoritäten in der Wissenschaft des Korans und der Sunna.

Was euer an uns gestelltes Verlangen betrifft, vier Gelehrte von den vier Secten zum Disputiren zu euch zu schicken, so ist dies schon mehrmals von anderer Seite geschehen; aber »es ist ja nun der Richtweg klar geschieden von dem Irrweg« [Sur. 2, 257] und »die Wahrheit klar hervorgetreten« [Sur. 12, 51]; der Wahrheit aber muss man vor allem Andern folgen; »denn was giebt es ausser der Wahrheit anderes als Irrthum?« [Sur. 10, 33]. Dies war und dies ist unsere Rede; Schwanken und Unentschiedenheit ist hier undenkbar.

Was die gesetzwidrigen Handlungen und die Sünden betrifft, mit denen wir behaftet sind, so »ist das nicht die erste zerbrochene Flasche«[1]) im Islam, und diese Sünden schliessen uns

---

[1]) ليست أوّل قارورة كسرت, sprüchwörtlich von einem unbedeutenden, leicht zu verschmerzenden oder zu ersetzenden Schaden.

nicht von der islamischen Gemeinschaft aus, wie die Chârigiten behaupten, eine der irrgläubigen Secten, deren Glaube dem der sunnitisch-unionistischen Moslemen widerstreitet. Auch hat uns Gott durch unzählige Koranverse, in Uebereinstimmung mit den authentischen Aussprüchen des Propheten [1]), verheissen, dass jene Sünden durch Anderes gesühnt und getilgt werden sollen; desgleichen hat er uns wissen lassen, dass sie nach seinem ewigen Rathschlusse eintreten müssen, ihre schädlichen Wirkungen aber in Schranken gehalten werden sollen. Gott sagt: »Die guten Handlungen heben die bösen auf« [Sur. 11, 116], und: [**441**] »Die, welche das Böse durch das Gute zurückdrängen, deren ist das ewige Leben« [Sur. 13, 22], und: »Gott vergiebt es nicht, dass man ihm etwas zugesellt; Geringeres aber vergiebt er wem er will« [Sur. 4, 51 u. 116], und: »Andere aber haben ihre Sünden bekannt, eine gute Handlung mit einer andern bösen gemischt; ihnen wird Gott vielleicht sich wieder in Gnaden zuwenden«. [Sur. 9, 103.] Der Prophet ferner sagt: »Meine Fürbitte kommt denen von meiner Gemeinde zu Gute, welche grosse Sünden begangen haben«.

Die gesetzlichen Bestimmungen sind zur Zeit des besten der Menschen in's Leben getreten, bis auf diese unsere Zeit in steter Uebung gewesen, und so werden wir sie durch Gottes Kraft auch fernerhin, so lange Gott will, beobachten; aber Sündlosigkeit ist keinem Menschen gegeben ausser den Propheten. Dies ist der Standpunkt des Islams und der Glaube der sunnitisch-unionistischen Moslemen. Gott sagt: »Einige von ihnen thun sich [durch Sünden] selbst Unrecht, Andere halten die Mitte, noch Andere kommen nach Gottes gnädigem Willen Andern in guten Werken zuvor«. [Sur. 35, 29.] Jeden aber führt sein Weg zu dem, wozu er geschaffen ist. Euer Weg nun ist der des Unverstandes und des Aergernisses. Gott selbst sagt: »Die Wüstenaraber sind die ärgsten Verleugner und Scheingläubigen, und von ihnen ist am wenigsten zu erwarten, dass sie die gesetzlichen Bestimmungen

---

[1]) سُنَنُ الْهُدَى, s. Muradgea d'Ohsson übers. v. Beck, I, 30 unten.

in dem, was Gott seinem Gesandten vom Himmel niedergesandt, halten werden«. [Sur. 9, 98.] Nun seht, ihr seid Wüstenaraber, theils in Neǵd, theils in Syrien, und euer Glaube ist die ketzerische Ausgeburt von Leuten, die nichts von den Grundlehren der Imame des sunnitisch-unionistischen Islams wissen. Ihr seid eine rebellische Rotte, die sich von dem Gottesdienste und Glauben der sunnitisch-unionistischen Moslemen, von diesen selbst und von dem Gehorsam gegen den Sultan losgesagt hat. Habt ihr so grosse Lust, durch hartnäckigen Kampf dem Islam zu nützen, so befehdet die Feinde desselben, die gottlosen Ungläubigen, nicht die Moslemen selbst. Der Prophet sagt: »Der wahre Moslem ist der, von dessen Hand und Zunge die andern Moslemen nichts zu leiden haben«[1]). Wie könnt ihr nun Worte, die nur gegen Ungläubige statthaft sind, an Gläubige richten? wie eure Waffen gegen Leute kehren, die an Gott und den jüngsten Tag glauben? Der Prophet sagt: »Der Unfriede schläft; Gott verfluche den, der ihn aufweckt«[2]). Und Gott sagt: »Und wie nun einer, der über [442] seine bösen Handlungen verblendet ist, so dass er sie für gut hält —? Ja Gott führt irre wen er will und leitet zum Heile wen er will«. [Sur. 35, 9.] Und ein Ausspruch des Propheten lautet: »Wer von Andern sagt, sie seien verloren, der ist es selbst am meisten«[3]). Was kann man nun Schlechteres, Verkehrteres und Ungerechteres thun, als Moslemen wie Feinde zu behandeln, sich an ihrer Habe und Ehre zu vergreifen, ihr Vieh niederzumetzeln, ihre Flecken und Dörfer in Syrien, dem auserwählten Lande Gottes auf Erden, niederzubrennen, die, welche den Islam bekennen und nach Mekka hin beten, für Ungläubige zu erklären und zu diesem allen noch die Frechheit zu haben, gegen Ungläubige gerichtete Worte des Korans gegen Gläubige anzuwenden? Nie hat man so etwas von den Imamen der wahren Religion gehört, sondern nur von den irrgläubigen Secten. Wie könnt ihr euch für Wissende ausgeben, ihr, die ihr nichts als Un-

---

1) المسلم من سلم المسلمون من يده ولسانه.

2) الفتنة نائمة لعن الله من ايقظها.

3) من قال عن الناس هلكوا فهو اهلكهم.

wissende oder, besser gesagt, Abtrünnige und Irrgläubige seid, die nur Unfrieden stiften und die weltliche Macht durch List an sich zu reissen suchen. Aber schon manche Leute eurer Art sind spurlos hingeschwunden; kommt Zeit, kommt Rath[1] — auch gegen euch. »Die Ungerechten sollen schon erfahren, welches Ende sie nehmen« [Sur. 26, 228] und in welchen Abgrund sie stürzen werden. Es ist keine Macht und Stärke als bei Gott; an ihm haben wir genug und auf ihn vertrauen wir. Schon die Geschichte von dem »Alten von Neǵd«[2] und der Umstand, dass ihr seine Landsleute und Verwandten seid, sollte euch zum Nachdenken bringen; wogegen für uns schon die Heiligkeit und Herrlichkeit unsers Syriens laut genug spricht.

Soviel, in kurzen Worten, genüge euch. Habt ihr nun Einsicht und Verstand, so kehrt in eure Heimath zurück, lebt dort wie früher, und lasst Nahe und Ferne in Frieden: so habt ihr nichts zu fürchten. Wo nicht, so sollen unsere Schwerter sich in euer Fleisch senken und unsere Pfeile euch zur Zielscheibe nehmen. Wir bedürfen keines andern Helfers gegen euch als des Gottes der da sagt: »So befehdet die Partei, die Gewalt übt, bis sie wieder dem Gebote Gottes folgt«. [Sur. 49, 9.] Die Vergeltung derer aber, welche geflissentlich auf [443] Erden Unheil anrichten, besteht darin, dass sie nach göttlichem Recht und Gesetz getödtet werden[3].

Heil dem, welcher der rechten Leitung folgt, keinen Unfrieden stiftet und Andern keine Unbill zufügt! Gott gebe Segen und Heil in Fülle unserem Propheten Muḥammad, dem besten der Menschen, und denjenigen seiner Bekenner, welche nicht losen Einfällen und Gelüsten folgen.

---

1) الامور باوقاتها مرهونة, s. Ali's hundert Sprüche, S. 88, Nr. 17.

2) الشيخ النجدى, d. h. dem Teufel; s. *Hammer-Purgstall*, die Geisterlehre der Moslimen (bes. Abdr.) S. 10 u. 11. Mit Rücksicht darauf heisst aber bei den Sunniten auch der Stifter des Wahhabitenthums, Muḥammad bin ʿAbd al wahhâb, selbst so; s. *Ǵewdet Efendi*'s neueste osm. Gesch. I, ١٧٩, 16.

3) Grösstentheils aus Sur. 5, 37. Das zu dem أن يقتلوا des Korans hinzugefügte فى شريعة الله bedroht die Wahhabiten als Landfriedenstörer mit dem Tode gemeiner Verbrecher.

XXI.[1])

Im J. d. H. 1188 (Chr. 1774) war eine vor mehrern Jahrhunderten gegründete Sammlung arabischer Handschriften in Damaskus von einem Angehörigen des Geschlechtes der Refâ'î zum erblichen Familienvermächtniss (wakf) erhoben worden. Nach Angabe des letzten Verwalters und nachherigen Eigenthümers der Bibliothek, 'Omar Efendi er Refâ'î el Ḥamawî, bestand sie ursprünglich aus 400 Bänden; mit der Zeit kamen Numern davon, andere dazu. Beim Tode seines Vaters fanden sich 425 Bände vor; das Uebrige (s. S. 363) ist neuerer Zuwachs[2]). Vor einigen Jahren sah Herr Pr., ein englischer Orientalist, in Begleitung des griechisch-katholischen Priesters und Antiquitätenhändlers Anton Bulad diese stattliche Sammlung und liess letzterem den Auftrag zurück, sie wo möglich für ihn zu erwerben. Die darauf zielenden Versuche des Unterhändlers erzeugten und nährten in 'Omar Efendi den Gedanken, das Familienvermächtniss durch Tausch in sein Privateigenthum zu verwandeln, um dann frei darüber verfügen zu können. Mit Genehmigung der Behörden setzte er auch wirklich an die Stelle der

---

1) Erschien zuerst im achten Bande der Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft v. J. 1854, S. 573—584.

2) Es ist dies eine für den letzten Verwalter sehr ehrenvolle Ausnahme von der Regel. »Die Verwaltung der hiesigen Stiftungsbibliotheken«, schrieb mir Consul Dr. Wetzstein am 22. Sept. 1853 in Beziehung darauf, »ist im Allgemeinen äusserst gewissenlos. Ich habe Kataloge von Moscheen-Bibliotheken gesehen, die Tausende von Bänden zählten, während in der Wirklichkeit nur noch Dutzende vorhanden waren. Die Omawi-Moschee hatte gegen 15,000 Bände: jetzt sind davon noch 364 übrig. Der Staat hat sich bloss die Verwaltung der Wakf-Grundstücke angeeignet, wovon er zeither 10% der Einkünfte für seine Mühwaltung nahm. Seit zwei Jahren aber wird von diesen Einkünften gar nichts mehr ausgezahlt«. Vgl. Z. d. D. M. G. VIII, S. 347 flg. (oben S. 307 flg.)

Handschriften einen für 32,000 Piaster gekauften Baumgarten und suchte jene nun mit Vortheil zu verwerthen. Bulad's letztes Gebot, 630 £., kam seiner eigenen Forderung, 70,000 Piaster (=4375 ℛ︎), schon sehr nahe; aber einen solchen Schatz moslemischer Bücher, wenn auch nur vorübergehend, in die Hände eines »Kasîs« (christlichen Geistlichen) gerathen zu lassen, dazu konnte er sich nicht entschliessen. Desto bereitwilliger war er zu Unterhandlungen mit Consul Dr. *Wetzstein*, der die ihm seit Jahren durch Hörensagen bekannte Sammlung nun selbst in Augenschein nahm und, sobald er von dem Besitzer das Versprechen erhalten hatte, bis zum Ablauf der nächsten zehn Wochen keinen weitern Schritt in der Sache zu thun, mir brieflich eine allgemeine Charakteristik der Bibliothek gab und mich aufforderte, eine deutsche Regierung zum Ankaufe derselben zu bewegen; in diesem Falle wolle er selbst einen Specialkatalog aufsetzen, der dem Kaufe sicher zu Grunde gelegt werden könne, indem das arabische Originalverzeichniss dazu untauglich sei. Da die kön. preussische Regierung erst vor kurzem seine eigene Handschriftensammlung angekauft (s. Ztschr. d. D. M. G. VI, S. 417) und bald darauf, nicht ohne sein Zuthun, den Prof. Petermann zu wissenschaftlichen Untersuchungen in das Morgenland gesendet habe, so scheue er [574] sich, derselben schon wieder ein Opfer für denselben Wissenszweig anzusinnen. Durch zufällige Verspätigung traf dieser am 20. März 1853 geschriebene Brief erst am 17. Juni, also nach Ablauf jener zehnwöchentlichen Frist, bei mir ein. Um so erfreulicher war die rasche Wirkung einer bezüglichen Eingabe bei dem kön. sächsischen Ministerium des Cultus und öffentlichen Unterrichts: schon am 28. Juni beehrte mich Se. Excellenz, Herr Staatsminister *von Falkenstein*, mit dem Auftrage, zum Zwecke des Ankaufs der Bibliothek für die sächsische Regierung Unterhandlungen anzuknüpfen. Bei dem thatkräftigen Eifer des geschäftskundigen Consuls war die Angelegenheit, trotz der weiten Entfernung und einiger hemmenden Zwischenfälle, bald zum Ziele gefördert. Der Kauf wurde zwischen Dr. Wetzstein und ʿOmar Efendi für die obengenannte Summe abgeschlossen; die Bestätigung seiten des königlichen Ministeriums erfolgte auf Grund des versprochnermaassen eingesendeten Katalogs, dessen höchst zweckmässige Einrichtung um so grössere Anerkennung verdiente, da er inmitten

einer durch die Vorboten des russisch-türkischen Kriegs aufgeregten Bevölkerung bei dadurch verdoppelten Amtsgeschäften ausgearbeitet worden war. Die mit der wachsenden Gewissheit des Kampfes immer bedrohlicher werdende Volksstimmung hatte den Consul auch endlich genöthigt, unerwartet des Eingehens jener Bestätigung, die Bibliothek persönlich nach Beirut in Sicherheit zu bringen und sofort auf einem Lloyddampfer zu verschiffen. Am 21. Dec. ging sie wohlbehalten in Leipzig ein, und noch vor Jahres Ende war sie, wie es der Verkäufer sich erbeten und das kön. Ministerium angeordnet hatte, unter ihrem ursprünglichen Namen »Refaïya« in einem besondern Schranke der Universitäts-Bibliothek aufgestellt. Zur Zeit enthält sie thatsächlich 465 Numern, darunter 35 Bruchstücke mit besonderer Numerirung und etwa 60 Collectaneenbücher und Bände mit zwei und mehreren Werken. Zu diesen 465 werden aber noch 22 hinzukommen, die theils aus Versehen zurückgeblieben, theils als vertragsmässiger Ersatz für 38 ausrangirte Handschriften, oder als nachträglich annehmbar befundene Ausschussnumern von dem Verkäufer nachzuliefern sind. Die schliessliche Gesammtzahl stellt sich demnach auf 487 Numern.

Der deutsche Orientalismus kann der erleuchteten Liberalität der kön. sächsischen Regierung für diese bedeutende Vermehrung seiner Hülfsquellen und Arbeitsmittel nicht dankbar genug sein. Ausser der Seetzen'schen Sammlung in Gotha ist meines Wissens keine an Zahl und Gehalt gleich grosse arabische Handschriftsammlung als Ganzes nach Norddeutschland gekommen. Sie besteht grösstentheils aus sorgfältig geschriebenen, zum Theil ein- und mehrmal verglichenen, gut gebundenen und gehaltenen Exemplaren, von denen mehrere durch besondere Schönheit der Schrift und der Verzierungen den Namen von Prachtexemplaren verdienen; darunter wenigstens 12 Autographe und 4 von den Autographen genommene Abschriften. Das älteste Manuscript (33.), die Diwane der alten Dichter Abû Ṭâlib ʿAbd Manâf, Abû Aswad ad Dualî und Suḥaim enthaltend, ist vom J. d. H. 380 (Chr. 990); aus dem folgenden Jahrhundert ist ein Commentar des Grammatikers as Sikkît über die Poesien des vorislamischen Dichters ʿUrwa (354, Bl. 11—35.). Ueberhaupt sind aus dem 5. Jahrh. d. H. ausdrücklicher Angabe zufolge 6, ebenso aus dem

6. und 7. Jahrh. beziehungsweise 7 und 11 Handschriften, schon ungleich mehr aus [575] dem 8. und eine noch grössere Zahl aus dem 9. Jahrh. Die meisten mögen 3—400 Jahr alt sein; verhältnissmässig wenige stammen aus neuerer Zeit. Alle Numern und Theile der Sammlung sind arabisch, nur mit folgenden Ausnahmen: 254. ein schiïtisches Gebetbuch mit persischer Interlinear-Uebersetzung einer grossen Anzahl Gebete; 337. ʿUnwâni dîn, ein Lehrgebäude des schiïtischen Islâm, persisch; 11. der Bruchstücke, eine türkische und eine persische Abhandlung. — Hinsichtlich ihres innern Charakters unterscheidet sich die Refaïya von den gewöhnlichen Bibliotheken der Moscheen und Gelehrtenschulen vortheilhaft schon dadurch, dass die in den letztern sich gewöhnlich so breit machende Koran- und Religionswissenschaft mit ihren vielfachen Unterordnungen, Ausläufern und Auswüchsen, wie auch die divinatorische, astrologische, alchymistische und andere Geheimnisskrämerei, in angemessenen Schranken gehalten sind. Man kann nicht wohl anders als annehmen, dass die Sammler in der Fernhaltung des Andrangs sowohl wie in der Zulassung einer Auswahl derartiger Werke planmässig zu Werke gegangen sind.

Da ich mich anheischig gemacht habe, einen ausführlichen Katalog der Refaïya für den Druck auszuarbeiten, so gebe ich in Nachstehendem, um sie schon jetzt so viel als möglich gemeinnützig zu machen, nur eine nach den Fächern geordnete Uebersicht ihres hauptsächlichen Inhaltes mit Beifügung der Bibliotheksnumern.

1. *Wissenschaftskunde und Encyclopädie.* Ibn Ḥuǵǵa's Ṯamarât al aurâḳ, 100. Zusammenstellung aus den Schriften des Ibn ʿAbd rabbihi: der 2. Theil des Kitâb al ʿIḳd, der 1. und 2. Theil des Kitâb al Marǵâna fî muḫâṭabat al mulûk, der 1. u. 2. Theil des Kitâb al Jâḳûta fi 'l ʿilm wa 'l adab, 168. Der 1. Theil von des Aijûbiden as Sulṭân al Malik al manṣûr Nâṣiraddîn Muḥammad bin ʿUmar's Durar al âdâb wa maḥâsin ḏawi 'l albâb, 225. ʿAbdarraḥmân bin Raǵab's Abhandlung über die Eintheilung der Wissenschaften, 285, Bl. 1—19. Muḥammad al Anṣârî's Iršâd al ḳâṣid ilâ asna 'l maḳâṣid (s. Ztschr. d. D. M. G. VII, S. 413 unten), 407. Zakarîjâ al Anṣârî's al Lûlû an naẓîm, 428, Bl. 37—52.

2. *Lexicographie.* Ibn Fûrak's Muškil al ḥadîṯ wa ǵarîbuhu,

50. Râzî's Muhtaṣar (bei Ḥ. Ch. Muhtâr) aṣ Ṣiḥâḥ, 68. Der 2. Theil von Harawî's Kitâb al ġarîbain fî 'l ḳur'ân wa 'l ḥadît, 69. Des Ibn Iljâs ad Durr al laḳîṭ fî aġlâṭ al Ḳâmûs al muḥîṭ (Autograph), 70. ʿAbdalkarîm bin Muḥammad's Ṭilbat aṭ ṭalaba fî luġat al fiḳh, 71. Fairûzâbâdî's (des Vfs. des Ḳâmûs) Iśârât ilà mâ waḳaʿa fî kutub al fiḳh min al asmâ wa 'l amâkin wa 'l luġât, 260. Nawawî's Iśârât ilâ bajân al asmâ al mubhamât (fî 'l ḥadît), 261, Bl. 1—50. Ibn al Atîr's al Muraṣṣaʿ, 35. Bruchstück.

3. *Grammatik.* Abu 'l baḳâ Halîl bin Aḥmad's Commentar zu Zamahśarî's al Mufaṣṣal, 72. Ardabîlî's Commentar zu Zamahśarî's al Unmûdaġ, 73 u. 207. Wardî's Commentar zu seiner Tuḥfat al Wardîja, 74. Ibn al Ḥalâwî's Commentar zur Aǵurrûmîja, 75. Zamahśarî's al Mufaṣṣal, 204. Astarâbâdî's al Wâfija fî śarḥ al Kâfija (al Mutawassiṭ), 205. Muṣliḥaddîn bin Zakarîjâ al Ḳaramânî's Ḍau' al Miṣbâḥ, 271. Ǵâmî's al Fawâïd aḍ ḍijâîja zur Kâfija, 272. At Tauḍîḥ fî muṣṭalaḥ al ʿarabîja, 333. Ibn ʿUṣfûr's [576] Commentar zu Ǵurǵânî's al Ǵumal fi 'n naḥw, 334. Muḥammad bin Ṣâliḥ's al Muḳniʿ fi 'n naḥw, 354, Bl. 59—89.

4. *Metrik, Reimlehre, Poetik.* Die Hazraǵîja und der Commentar dazu von as Saijid al Ǵarnâṭî (bei Ḥ. Ch. aś Śarîf al Andalusî), 244, Bl. 1—87. Der Text allein, 357, Bl. 56—65. Halîl bin Walî's Commentar zur gereimten Metrik des Śihâbaddîn Aḥmad bin ʿAbbâd al Ḳanaî (بن عباد القناي; s. dagegen Ḥ. Ch. Nr. 9721), 245. Drei gereimte Abhandlungen über Poetik und Versbau, 246, Bl. 1—29; ʿUtmân bin ʿUmar al Mâlikî's al Ḳaṣd al ǵalîl fî ʿilm al Halîl, und Jaḥjâ bin Muʿṭî al Maġribî's al Badîʿ fî ṣinâʿat aś śiʿr, beide in Versen, Bl. 30—85. Śihâbaddîn Aḥmad bin Faḍlallâh al ʿAmrî's (oder al ʿUmarî's) an Nabḏa al kâfija fî maʿrifat al kitâba wa 'l ḳâfija, 247. Abu 'l ʿalâ Ḥasan bin Raśîḳ al Ḳairawânî's al ʿUmda fî maḥâsin aś śiʿr wa âdâbihi wa ṣinâʿatihi, 328.

5. *Rhetorik.* Ismâʿîl bin Abî Bakr ibn al Muḳrî's Commentar zu seiner Badîʿîja, 126. Jaḥjâ al Anṣârî's Commentar zu seinem Aḳṣa 'l amânî fî ʿilm al bajân wa 'l maʿânî, 127. Commentar zu den Dichtercitaten in Ǵalâladdîn Muḥammad al Ḳazwînî's al Îḍâḥ, 128. Abhandlung über Rhetorik, 432, Bl. 1—40.

6. *Epistolographik.* Munšaât Abi 'l Fadl al Hamadânî, 238. Rasâïl Ahmad bin ʿAbdallâh at Tanûhî ad Darîrî, 24. Bruchstück.

7. *Gnomik.* Zamahšarî's Nawâbiġ al kalim, 283, Bl. 37—47, u. 356, Bl. 65—72. ʿAin al amtâl (1000 Sprüchwörter), 350, Bl. 1—40.

8. *Anthologik.* Der 1. Band von Ismâʿîl bin ʿAbdarrahmân al Anṣârî's Zawâhir al ġawâhir, 360. Abû Ahmad Muhammad bin Kâsim's Raud al ahjâr, Auszug aus Zamahšarî's Rabîʿ al abrâr, 419.

9. *Poesie.* a) Diwane: von ʿAbdalġanî an Nâbulusî, 21, ʿUṣfûrî, 22, al Amîr al ġâzî al Isfahsalâr Saifaddîn ʿAlî al Mušidd, 29, Ṣafîaddîn al Hillî, 30, Abû Tâlib ʿAbd Manâf, Abû Aswad ad Dualî und Suhaim, 33, Šamsaddîn Muhammad al Bakrî, 34, Dâûd al Kaiṣarî, 107, ʿAbdalkâdir al Gîlânî, 111, ʿAbdalwahhâb al Jûnînî, 286, Abû Ishâk Ibrâhîm, gew. Ibn Zukâʿa, 322, Abû Firâs (unvollständig), 323, Bl. 11—32, Fahraddîn ʿUtmân bin Ibrâhîm bin ʿAbdarrahmân, 327. Ṣalâhaddîn aṣ Ṣafadî's Alhân as sawâġiʿ bain al bâdi' wa 'l murâġiʿ, 23. Ibn ar Rûmî's Bahġat al ʿaššâk wa raudat al muštâk, 27. Ibn al Muʿtazz' Tabâšîr as surûr, 35. Der 2. Theil von Tailûnî's Kutb as surûr, 36. Derwîš Efendi at Tâlûnî's Sânihât duma 'l kaṣr fî mutârahât bani 'l ʿaṣr, 114. Šihâbaddîn Ahmad ad Hiġâzî's at Tadkira, 240. Ibn Jâsir al Andalusî's ʿUnwân al murkiṣât wa 'l mutribât, 241, Bl. 1—43 (zwei Hefte davon auch in 355, Bl. 10—27), und Ibn Hâkân's Matmah al anfus, Bl. 44—92 (ganz die von *Dozy* in Scriptorum arabum loci de Abbadidis beschriebene Petersburger Redaction). Ṣalâhaddîn aṣ Ṣafadî's Dîwân Lauʿat aš šâkî wa damʿat al bâkî, 242. Ibn al Habbârîja's aṣ Ṣâdih wa 'l Bâġim, 243. Fahraddîn Abû Zaid ʿAbdarrahmân bin Mukânis' Kitâb al latâïm wa 'l ašnâf, eine ethisch-didaktische Urġûza, 281, Bl. 1—23. Niṣf al ʿaiš, jambisches Gedicht von Sibt al kâdî Šamsaddîn bin al Wahîd, 320. Ibrâhîm bin ʿAbdallâh's ad Durr al matkûb fî musâmarat al muhibb wa 'l mahbûb, 324. Abû Muhammad Hasan bin Abi 'l Kâsim bin Habîb's Nasîm aṣ ṣabâ, 422.

[577] b) Commentare: zu Ibn al Fârid's Diwan von Bûrînî, 24, ʿUnwân al Hamawî, 1. Hälfte (Autograph), 25, Muhammad bin Takîaddîn az Zuhairî (Autograph), 222; von Ibn al ʿArabî zu seinem Tarġumân al ašwâk, 26; von Abû Muhammad al Kâsim

al Anbârî zu den Mufaḍḍalîjât (Bruchstück) 221; von Tabrîzî zu Abu 'l ʿalâ al Maʿarrî's Siḳṭ az zand, 223; zu den Poesien des vorislamischen Dichters ʿUrwa bin al Ward al ʿAbsî von as Sikkît, 354, Bl. 11—35. Commentare zu einzelnen berühmten Ḳaṣîden: zu Ibn al Fâriḍ's grösserer Tâîja von Muḥammad al ʿIlmî (oder ʿAlamî), 28, Dâûd al Ḳaiṣarî, 103, und Ǵâmî, 16. Bruchst.; zu desselben Mîmîja (Ḫamrîja) von Muḥammad bin Muḥammad al ʿAmrî (oder ʿUmarî), 325; zu aś Śanfarâ's Lâmîjat al ʿArab von Zamaḫśarî, 32; zu Kaʿb bin Zuhair's Bânat Suʿâd von Aḥmad bin Ḥuǵr al Haitamî, 104, und Ǵalâladdîn al Maḥallî, 17. Bruchst.; zu Bûṣîrî's Hamzîja von demselben, 108, zu dessen Burda von Ibn aṣ ṣâïǵ und Muḥammad al Anṣârî, 112 u. 113; zu Abu 'l fatḥ al Bustî's Ḳaṣîde zwei Commentare, 109 u. 110; zur ʿAbdûnîja von Ibn Badrûn, 318; zur Munfariǵa von Zakarîjâ al Anṣârî, 319, 356, Bl. 1—25, u. 358, Bl. 1—21; zu Ibn al Wardî's Lâmîja von ʿAbdalwahhâb al Ǵamrî, 321; zu Abu 'l ʿalâ al Maʿarrî's Lâmîja von Ibn al ʿAẓm, 326; zu Bad' al amâlî (Jaḳûlu 'l ʿabdu) zwei Commentare, 356, Bl. 26—49, u. 427, Bl. 1—28; zu Ṣafadî's Tâîja von ʿUmar bin Abî Bakr al ʿUlwânî, 423.

10. *Geschichte.* a) Allgemeine. Der 2. Theil von Muḥammad bin Aḥmad az Zamlakânî's Târîḫ az zamân (Autograph vom J. 836), 8. b) Specielle. Lebensbeschreibung u. Literargeschichte. Ibn Śiḥna's ad Durr al muntaḫab fî târîḫ Ḥalab, 13. Geschichte der Mongolen von Timurkur bis Timurlenk, 15. Der 1. Theil eines Auszugs aus Maḳḳarî's spanischer Geschichte, 134. Diplomatische Actenstücke zur Geschichte der aegyptischen Dynastie aus der Mitte des 9. Jahrh. d. H. (Autograph), 212. Kitâb at taʿrîf bi 'l muṣṭalaḥ aś śarîf, Codex diplomaticus von Aegypten für die 1. Hälfte des 8. Jahrh. d. H., 213. Briefe an einen Sulṭân und hohe Staatsbeamte, zur Geschichte des Anfanges des 7. Jahrh. d. H. (vom J. 617), 224. Iʿlâm an nâs fî ḥikâjât wa laṭâïf bani 'l ʿAbbâs, von Muḥammad الاتليدى, 228. Ibn Ḳudâma's Minhâǵ al ḳâṣidîn fî faḍl al ḫulafâ ar râśidîn, 239. Zur Geschichte Südarabiens, 308. Ibrâhîm Bin Waṣîf Śâh's Ǵawâhir al buḥûr wa waḳâïʿ al umûr fî aḫbâr ad dijâr al miṣrîja, 312. Der erste Theil von Ḥasan bin ʿUmar bin Ḥabîb's Durrat al aslâk fî duwal al Atrâk (Geschichte der türkischen Dynastien Vorderasiens bis 714 d. H.), 363. Sujûṭî's Wasâïl ilâ maʿrifat al awâïl,

374. Geschichte der Umaijaden-Chalifen, 1. Bruchst. Zur Geschichte des 1. Jahrh. d. H., 2. Bruchst. Zur Geschichte der Aijubiden-Sultane Nûraddîn, Ṣalâḥaddîn und seiner Söhne, 5. Bruchst. Zur aegyptischen Geschichte des 7. u. 8. Jahrh. d. H., 6. Bruchst. — Ibn Hiśâm's Geschichte Muḥammads, 6 u. 7. ʿAlî al Ḥalabî's Insân al ʿujûn fî sîrat al amîn al ma'mûn, Zusammenstellung aller geschichtlichen Nachrichten über Muḥammad und seine Zeit, 129—131, und ein einzelner Band davon, 210. Zur Geschichte Muḥammads, Bruchstück aus einem sehr grossen Werke dieser Art, 132. Auszug aus der Geschichte Muḥammads von Faḍl bin Ǵaʿfar, 133. Der 2. Theil von Abu 'l Ḳâsim al Ǵatʿamî's ar Rauḍ [578] al unuf wa 'l maśraʿ ar rawî, Erklärung der auf die Geschichte Muḥammads bezüglichen Ueberlieferungen, 226. Ibn al Ǵauzî's ʿUjûn al ḥikâjât fî sîrat saijid al barîjât, 227. ʿAbdarraḥîm al ʿIrâḳî's gereimte Geschichte Muḥammad's, 261, Bl. 51—85. Der Feldzug von Ḥunain, die Hiǵra und Muḥammad's Tod, 315. Der Feldzug von Uḥud, 316. Geschichte Muḥammad's, 365. Aḥmad al Maġribî's Fatḥ al mutaʿâlî, über Muḥammad's Schuhe, 402. Abhandlung über die Geschichte Muḥammad's, 431, Bl. 21—51. — Sujûṭî's al Iṣâba fî târîḫ aṣ ṣaḥâba, 10. Śamsaddîn as Saḫâwî's Irtiḳâ al ġuraf, zum Lobe der Abkömmlinge Muḥammad's, 67. Die Märtyrer von Badr und Uḥud, 138. Aḥmad al Maġribî's Ǵiwâr al aḫjâr fî dâr al ḳarâr, Geschichte des ʿUḳba bin ʿÂmir, eines Gefährten Muḥammad's, 376. Tuḥfat aṭ ṭâlib bi maʿrifat man jantasib ilâ ʿAlî bin Abî Ṭâlib, 378. — ʿAlî al Laḫmî's Bahǵa fî manâḳib ʿAbdalḳâdir al Ǵîlî, 11. Taśköprizâde's aś Śaḳâïḳ an nuʿmânîja, mit angehängten Notizen über die von Maḳrîzî erwähnten ḥanîfitischen Gelehrten in alphabetischer Ordnung, von Ḳâsim bin Ḳuṭlûbuġâ, 12. Burhânaddîn Ibrâhîm al Ǵaʿbarî's Kitâb al maśjaḫa aś śâmîja, 14. Iskandarî's Laṭâïf al minan fî manâḳib Abi 'l ʿAbbâs (al Anṣârî) wa Abi 'l Ḥasan (aś Śâḏilî), 17. ʿAbdalwahhâb aś Śaʿrânî's Lawâmiʿ al anwâr fî ṭabaḳât al aḫjâr, 18 u. 19. Der 2. Theil von Ḥusain aś Śahrazûrî's Manâḳib al abrâr wa maḥâsin al aḫjâr, 20. Manġ ʿAlî bin Bâlî's ad Durr al manẓûm fî ḏikr afâḍil ar Rûm, Fortsetzung von Taśköprizâde's Śaḳâïḳ, 135. ʿAbdalḳâdir an Naʿîmî's al ʿUnwân fî ḍabṭ mawâlîd wa wafajât ahl az zamân (wahrsch. Brouillon des Vfs.), 139. Manâḳib aś Śaiḫ al

Jûnînî (Autograph), 140. ʿAbdarraûf al Munâwî's al Kawâkib ad durrîja wa tarâǵim as sâda aṣ ṣûfîja, 141. Ǵamâladdîn al Asnawî's Ṭabaḳât aś Śâfiʿîja, 142. Leben und Reisen des Śâfiʿî, Auszug aus Abû Nuʿaim's Ḥiljat al aulijâ, 143. Der 3. Theil von Saḫâwî's aḍ Ḍau' al lâmiʿ, 209. Bahǵat Aḥmad al Badawî, Geschichte des Śaiḫ Aḥmad al Badawî, 230. Abû Isḥâḳ Ibrâhîm aś Śîrâzî's Ṭabaḳât al fuḳahâ, 231. Ḥamza Bin Aḥmad al Ḥusainî's al Muntahâ fî wafajât uli 'n nuhâ (Autograph), 232. Zakarîjâ al Anṣârî's Commentar zu Ḳuśairî's Risâla über die frühsten Ṣûfî's, 233. ʿAlî bin Ǵânim al Biḳâʿî's Ṭabaḳât al abrâr wa manâḳib al aïmma al aḫjâr, 234—237. Ueber Leben, Thaten und Aussprüche Abû Jazîd al Bisṭâmî's, 259, Bl. 42—82. Kitâb aś śuʿûr bi 'l ʿûr, Geschichte berühmter Einäugiger, 309. Abû Isḥâḳ Ibrâhîm ar Raḳḳî's Aḥâsin al maḥâsin, Auszug aus Ibn al Ǵauzî's Ṣifat aṣ ṣafwa, 310. Maǵmaʿ al aḥbâb wa taḏkirat uli 'l albâb, Geschichte berühmter Männer und Frauen, 311. Muḥammad bin Ḥaijân al Bustî's Kitâb maśâhîr ʿulamâ al amṣâr, 313. Ein Band von Nawawî's Tahḏîb al asmâ, 314. Aṣ ṣubḥ al munabbî ʿan ḥaiṯîjat al Mutanabbî (wichtig für die Geschichte des Lebens und der Dichtungen Mutanabbî's), 357, Bl. 68—89. Tarǵamat maśâïḫ Aḥmad bin Muḥammad aś śahîr bi 'n Naḫlî al Makkî, 366. Taḳîaddîn Abû Bakr al Ḥuṣainî's Sijar as sâlikât al mûminât al ḫaijirât, 368. Muḥibbî's Fortsetzung von Ibn Ḫallikân's Lebensbeschreibungen (Brouillon), 369 u. 370. Ǵaʿfar bin Ḥasan al Barsaḫnî's al Ǵanâ ad dânî fî nabḏa min manâḳib ʿAbdalḳâdir al Ǵîlânî, 371. Bahǵat ar Rifâʿî, Geschichte des Śaiḫ Aḥmad ar Rifâʿî, 372. Abu 'l faraǵ ʿAbdarraḥmân al Baǵdâdî's Ṭabaḳât al Ḥanâbila, 375. Der 1. Theil von Ṣafadî's al Wâfî bi 'l wafajât, 3. Bruchst. — Die Aṯbât und Iǵâzât mehrerer [579] Gelehrten und Ṣûfî's, theils einzeln, theils in Sammlungen, 164, 165, 166, 416, 417.

11. *Legende. Roman. Erzählung.* Jâfiʿî's Rauḍ ar rajâḥîn fî ḥikâjât aṣ ṣâliḥîn, 89—97. Ḳût al ḳulûb ad dâll ʿalâ ṭarîḳ al maḥbûb, 98. Sîrat al malik Saif bin Ḏi 'l Jazan, 99. Ibn Sûdûn's Nuzhat an nufûs fî muḍḥik al ʿabûs, 101 u. 102. Die Legende von Adam, den Patriarchen und Propheten, nach dem Chalifen al Muttaḳî li amr Allâh, 153. Al Kisâî's Bad' ad dunjâ wa ḳaṣaṣ al anbijâ, 154. Das Leben Muḥammad's, legendenartig ausgeführt,

156—160. Legenden von des Drusenheiligen Sulaimân al Fârisî's Bekehrung zum Islâm, von dem Prinzen Balûkâ, der auszog den Propheten zu suchen, u. s. w. 161. Der Krieg mit den christlichen Beduinenstämmen bei der Eroberung Syriens und die Einnahme der Veste Bahasnâ, 162. Legende von Hiob, 163. Safînat al abrâr, 220. Lubb al albâb wa nuzhat al asḥâb, 287—292. Ġazwat Muḫârik râs al ġûl, 293 u. 294 (ein Theil davon 18. Bruchst.). Der Roman vom Könige Badrnâr, 295—306 (zwei einzelne Bändchen davon 19 u. 20. Bruchst.). Ein Band Erzählungen, 420. Munâġât Mûsâ und Ḳiṣṣat Iblîs, 426, Bl. 122—137.

12. *Erd-, Länder-, Völker-, Städte- und Reisebeschreibung.* Ḳazwînî's Âtâr al'bilâd, 1. Tagebuch einer Pilgerreise von Kâhira nach Makka (zu Lande) und zurück, 3. Des Abû 'Abdallâh, gew. Ṭîb naur Allâh, Pilgerreise von Fâs nach Makka und zurück im J. 1139, 4. Aḥmad bin Muḥammad al Maḳdisî's Muśîr al muġâm ilâ zijârat al Ḳuds wa 'ś Śâm, Beschreibung von Jerusalem und Damaskus mit geschichtlichen Excursen, 5. Muḥammad bin 'Abdalbâḳî's aṭ Ṭirâz al manḳûś fî maḥâsin al Ḥubûś, 65. Aḥmad aś Śâḏilî al Anṣârî's ad Dalâïl an nabawîja fî śaraf al mamlaka al jamanîja, 66, Bl. 1—43. 'Abdalġanî an Nâbulusî's Reise nach Ba'lbak und al Biḳâ' im J. 1100 d. H. 144. Ismâ'îl al 'Aġlûnî al Ġarrâhî's Reise nach Tripolis in Syrien (Autograph), 145, Bl. 1—54. Śamsaddîn Muḥammad ibn az Zaijât's al Kawâkib as saijâra fî tartîb 'ulûm az zijâra, Topographie von Aegypten, 146. 'Abdarraḥmân al 'Ammârî's ar Rauḍa ar raijâ fî zijârat man dufina bi Dâraijâ, 147 (ein Theil davon auch 359, Bl. 1—9). Muntaḫab faḍâïl Bait al muḳaddas, nach Ibn 'Asâkir, 211. Topographie von Madîna und Umgebung, 307. Sujûṭî's Iśârât ilâ amâkin az zijârât (um Damaskus), 317, Bl. 1—20. 'Abdalġanî an Nabulusî's Kitâb al ḥaḳîḳa wa 'l maġâz fî riḥlat bilâd aś Śâm wa Miṣr wa 'l Ḥiġâz, 362. Zur Geographie Vorderasiens und Nordafrika's, 12. Bruchst.

13. *Arithmetik.* Zain al 'âbidîn ad Durrî's Commentar zum Lam', 121. 'Umar bin 'Alî's Talḳîḥ al albâb fî tanḳîḥ ṭuruḳ al ilbâb, 122. Bilbisî's az Zahra al ġalîla fî ḥall alfâẓ al Wasîla, Commentar zu Ibn al Hâïm's Wasîla fi 'l ḥisâb, 270. Śamsaddîn Muḥammad Sibṭ al Mâridînî's Irśâd aṭ ṭullâb ilâ Wasîlat al ḥisâb, Commentar zu derselben, 424.

14. *Astronomie. Astronomische Chronologie. Astrologie.* Jaḥjâ bin Muḥammad bin Abî Śukr al Maġribî's al Ḥukm 'ala taḥâwîl (bei Ḥ. Ch. Aḥkâm taḥâwîl) sini 'l 'âlam, 53. Astronomische Tabellen Verschiedener, 54, 55, 57, 120, 269, 22. Bruchst. Zwei Abhandlungen über Astronomie und mathematische Geographie, 56. Kâḍîzâde's Commentar zu Ćaġmînî's al Mulaḫḫiṣ fi 'l hai'a, 115. Suhail bin Biśr al Isrâîlî's al Aḥkâm 'ala 'n nisba al falakija, Astrologie, 116. Abû Aḥmad Ibn 'Îsâ ar Ramjâwî's Lisân al falak, Astrologie, 117. [580] Drei Abhandlungen von Muḥammad bin Maḥmûd al Mâridînî und 'Abdarraḥmân bin 'Abdallâh aṭ Tâġûrî über den Quadranten (rub' al muḳanṭarât und ar rub' aś śamâlî), 329. Das Buch des Hermes Trismegistus (Harmis al Harâmisa) über die Astrologie, 330. Zwei astronomische Abhandlungen, 429, Bl. 1—30. Ein Verzeichniss der Sternbilder; ein meteorologischer und landwirthschaftlicher syrischer Kalender, 21. Bruchst.

15. *Natur- und Heilkunde.* Ḳazwînî's 'Aġâïb al maḫlûḳât, 2. Muḥammad bin 'Alî as Samarḳandî's Kitâb al asbâb wa 'l 'alâmât, 58. Nafîs bin 'Auḍ al Kirmânî's Commentar zum vorhergehenden Werke, 59. Ġazâlî's Kitâb ar raḥma fî 'ilm aṭ ṭibb wa 'l ḥikma, 60. (Ein gleichnamiges Werk von al Imâm al Kaljûnî, 273.) Muḥammad ibn al Ḥasan aś Śâṭirî's alphabetisches Verzeichniss der Heilpflanzen und der aus ihnen bereiteten Extracte, 61. Ibn Ḥasan al Ḫâzin's Abhandlung fî ma'rifat aġnâs aṭ ṭib, und Jûḥanna bin Mâsawaih's Abhandlung fî ġawâhir aṭ ṭib, 62. Aḥmad bin Muḥammad al Maġribî's Ḳaṭf al azhâr fî ḫaṣâïṣ al ma'âdin wa 'l aḥġâr, 63. Muḥammad al Maidânî's Auszug aus Sujûṭî's Dîwân al ḥaiwân (Autograph), 64. 'Alî bin 'Îsâ's Durrat al ġauwâṣ 'ala 'l manâfi' wa 'l ḫawaṣṣ min al waḥś wa 'ṭ ṭair, 194. Badraddîn al Ḳûṣûnî's Abhandlung über die Anwendung des animalischen Bezoar, 195. Zur Naturphilosophie (alte maġrebinische Schrift; vielleicht Uebersetzung aus dem Griechischen), 196. Kitâb Balînûs al ḥakîm fi 'l 'ilal, 197. Madjan bin 'Abdarraḥmân's al Miṣbâḥ al munîr 'ala 'l ḳânûn aṣ ṣaġîr fi 'ṭ ṭibb, Auszug aus Maḥmûd al Ġurmînî's Kanon der Medicin (Autograph), 198. Ibn al Ġauzî's Laḳṭ al manâfi' fi 'ṭ ṭibb, 199. Maḥmûd bin 'Alî an Naisâbûrî's Commentar zu Îlâḳî's Muḫtaṣar über die Heilkunde, 200. 'Abdarraḥmân bin Naṣr aś Śîrâzî's Medicinischer Rathgeber

für beide Geschlechter (Bl. 1—27 die Geheimnisse der Weiber, Bl. 28—44 die der Männer), 201. As Samwâlî bin ʿÂwî's Nuzhat al aṣḥâb fî muʿâśarat al aḥbâb, 202. Sujûṭî's Nawâḍir al aik fî nawâdir an naik, 203. Kitâb aṭ ṭibb al ǵadîd al kîmijâwî, die neue alchymistische Medicin, von Theophrastus Paracelsus (برا كلسوس الجرمانى), 274. Des Abû ʿAbdallâh Muḥammad bin Aijûb, gew. Ibn Ḳaijim al Ǵauzîja, Kitâb al maudûd fî aḥkâm al maulûd, über das neugeborne Kind, seine Pflege und sein Horoscop, 275. Auszug aus Damîrî's Zoologie, 425.

16. *Alchymie.* ʿIzzaddîn al Ǵaldakî's Ǵâjat as surûr fî śarḥ aś Śuḏûr, Commentar zu Burhânaddîn ʿAlî bin Arfaʿ râs' Śuḏûr aḏ ḏahab, 193. Risâla fî ʿilm al kîmijâ, 426, Bl. 109—121.

17. *Divination.* Abû ʿAbdallâh Muḥammad bin Abî Ṭâlib's as Sijâsa fî ʿilm al firâsa, 276. Muḥammad aṭ Ṭûlûnî's al Ibtihâǵ fî aḥkâm al iḫtilâǵ, 278. Ḥaidar al Kûrânî's ʿArf al ʿabîr fî ʿirf at taʿbîr, 279. Ibn al ʿArabî's Ǵafr al Imâm ʿAlî bin Abî Ṭâlib, 361.

18. *Mimik.* Sujûṭî's Śaḳâïḳ al utrunǵ fî daḳâïḳ al ǵunǵ, über das Glieder- und Geberdenspiel der Weiber, 277.

19. *Jagdliteratur.* Muḥîaddîn bin Taḳîaddîn Abû Bakr as Salṭî's Îḍâḥ al marâmî, Commentar zu Śihâbaddîn Abu 'l ʿAbbâs Aḥmad bin Burhânaddîn Ibrâhîm Sibṭ's Hidâjat ar râmî, mit Berücksichtigung eines andern Werkes über die Jagd, des Muḳtariḥ von Muḥammad bin al Baḳḳâl, 280. Zwei Abhandlungen über die Raubvögel: die erste über die Arten und Eigenschaften [581] der Raubvögel; die zweite über die Krankheiten und die Heilung der Vögel überhaupt und der zur Jagd verwendeten Raubvögel insbesondere, 282, Bl. 31—118.

20. *Logik.* Taḥrîr al ḳawâʿid al manṭiḳîja fî śarḥ risâlat aś Śamsîja, 123. Glossen zu den Glossen Ǵurǵânî's zur Śamsîja, 124. Commentar zu derselben, 125. Aḥmad al Abîwardî's Commentar zu derselben, 208.

21. *Dialektik.* Masʿûd's Commentar zu Samarḳandî's Âdâb al baḥt, 76. Tâǵ as Saʿîdî's Glossen zu diesem Commentar, 77. Fünf Abhandlungen über Dialektik, 335.

22. *Koran. Koranwissenschaft.* Ein Koran in Miniaturformat, mit kreisrunder Schrift in Lederfutteral, als Amulett am Halse zu tragen, 52. Ein Koranbruchstück, maǵrebinische Schrift auf Gasellenhaut mit Goldverzierung und blauen, grünen und

rothen Lesezeichen, 28 Bl. 4., 169. Ein Koranbruchstück, prächtige alte Tultischrift auf Papier, 42 Bl. 4., 338. — Die Śâṭibîja, 170. Abû Bakr al Maġribî's Commentar dazu, 248. Al Jâkût al jamân fî faḍâïl al ḳur'ân, 249. Nawawî's at Tibjân fî âdâb al ḳur'ân, 250. Zwei Commentare zur Ġazarîja, der erste von Ḫâlid bin ʿAbdallâh al Azharî, 251 u. 252. Kitâb asnâd al ḳur'ân, 253. Zamaḫśarî's Kaśśâf, 390—396. Abû ʿAbdallâh ʿAbdalḫâliḳ's Kitâb an nâsiḫ wa 'l mansûḫ, 400. Sujûṭî's at Taḫbîr fî ʿulûm at tafsîr, 401. Muḥammad al Maidânî's Kitâb fî ʿilm at taġwîd, 426, Bl. 142—145.

23. *Ueberlieferungskunde.* Der 1. Bd. von Ibn Hubairâ's al Ifṣâḥ ʿan al maʿâni aṣ ṣiḥâḥ, Commentar zu Buḫârî und Muslim, 48. Muḥammad ad Dulfî al Maḳdisî's Kitâb al ḥadîṯ az zuhdî, 51, Bl. 50—132 (Autograph). Nawawî's at Taḳrîb wa 't taisîr fî ʿulûm al ḥadîṯ, 189. Ibn Ḥuġr al ʿAsḳalânî's Commentar zu seiner Nuḫbat al fikar fî muṣṭalaḥ ahl al aṯar; darauf der Text der Nuḫba, und Raḍîaddîn Abu 'l Faḍl Muḥammad al Ġazzî's Versification dieses Textes, 342. (Der Text noch einmal 430, Bl. 80—83.) Zarkaśî's Tanḳîḥ alfâẓ al ġâmiʿ aṣ ṣaḥîḥ, Commentar zu Buḫârî, 343. Buḫârî's Ṣaḥîḥ, 379—386. Muslim's Ṣaḥîḥ, 387 u. 388. Nawawî's Arbaʿîn, 389. Nawawî's (unvollendeter) Commentar zu Buḫârî, 26. Bruchst. Der 2. Theil von Ibn Ḥuġr's Commentar zu Buḫârî, 27. Bruchst. Schluss des 1. Theiles eines Commentars zu Muslim, 28. Bruchst.

24. *Glaubenslehre.* Abû Bakr al Mauṣilî's al Maśrab al aṣfâ al ahnâ fî śarḥ al asmâ al ḥusnâ, 167, Bl. 96—170. Des Abu 'l Ḳâsim Hibat Allâh aṭ Ṭabarî, gew. al Laâlakî, Ḥuġaġ uṣûl iʿtiḳâd ahl as sunna wa 'l ġamâʿa, 174, Bl. 1—259. Śaʿrânî's Mîzân al ʿaḳâïd, 183. Baiḍâwî's Ṭawâliʿ al anwâr min maṭâliʿ al anẓâr, 405. Nasafî's ʿAḳâïd, 406. [Taftâzânî's Commentar dazu, 428, Bl. 1—22. Glaubensbekenntnisse mehrerer Gelehrten, 399.

25. *Gesetz und Rechtslehre.* ʿAlâaddîn ʿAlî al Mardâwî al Maḳdisî's Taḥrîr al manḳûl wa tamhîd ʿilm al uṣûl (ḥanbalitisch), 37. Des Aḥmad al Aḳfahsî, gew. Ibn al ʿImâdî, Kaśf al asrâr ʿammâ ḫafija min ġawâmiḍ al afkâr (śâfiʿitisch), 38, (dasselbe, 426, Bl. 1—85). Sirâġaddîn al Bulḳainî's Tadrîb fi 'l fiḳh (śâfiʿitisch), 39. Nasafî's Kanz ad daḳâïḳ (ḥanîfitisch), 40. Ibn Sulṭân's Kaśf al ḥaḳâïḳ ʿan Kanz ad daḳâïḳ, Commentar dazu, 41. ʿAlâaddîn

aṭ Ṭâûsî's Commentar zu Naǵmaddîn ʿAbdalġaffâr al Ḳazwînî's al Ḥâwî aṣ ṣaġîr (śâfiʿitisch), 42. Ibn al ḥâǵib's (des Vfs. der Kâfija) Uṣûl [582] al fiḳh (ḥanîfitisch), 43. Suhailî's Werk über die Verschiedenheiten des ḥanîfitischen und des śâfiʿitischen Rechts, 44. Sâmirî's Kitâb al furûḳ, Unterscheidung der ähnlichen, aber wesentlich verschiedenen Rechtsfragen, 45. Ibn al ʿImâdî's Kitâb aḏ ḏarîʿa ilâ maʿrifat al aʿdâd al wârida fî 'ś śarîʿa, über die Zahlen im Gesetz, 46. (Eine Abhandlung Sujûṭî's ebendarüber: Taśnîf as samʿ bi taʿdîd as sabʿ, 357, Bl. 100—110.) Der 3. und letzte Theil von Ǵâmiʿ al muḍmarât wa 'l muśkilât fî śarḥ al Ḳudûrî, 47. Die gesetzlichen Bestimmungen über den Religionskrieg, nach dem Dictat des ʿAbdallâh bin al Mubârak geschrieben von Muḥammad ad Dulfî al Maḳdisî (Autograph), 51, Bl. 1—50. Nasafî's Manẓûma fî 'l maḏâhib al arbaʿa, 171. Die zwischen den sieben ḥanîfitischen Hauptlehrern streitigen Punkte, 172. Abu 'l Ḥasan ʿAlî al Baʿlî's Taǵrîd al ʿinâja fî taḥrîr aḥkâm an Nihâja (ḥanbalitisch), 173. Commentar zu Biǵjat al bâḥiṯ fî ʿilm al mawâriṯ wa 'l farâïḍ, 176. Faḫraddîn ar Râzî's Maʿâlim fî uṣûl al fiḳh, 262. Des Vicerichters in Alexandrien, Ḫalîl, gew. Ibn al barîja, Taḥrîr fî anwâʿ at taʿzîr, disciplinarisches Strafrecht, 263. ʿAbdallâh bin Masʿûd bin Tâǵ aś śarîʿa's at Tauḍîḥ fî ḥall ġawâmiḍ at Tanḳîḥ, 336. Der 1. Theil von Ǵamâladdîn al Asnawî's al Muhimmât fî 'l furûʿ, 340. Taśrîf al anâm bi 'l ḥaǵǵ ila 'l bait al ḥarâm wa zijârat ḳabr an nabî ʿalaihi 's salâm, 398. Ibn al Maǵdî's Commentar zur Manẓûma al Ǵaʿbarîja über das Erbrecht, 403. Ḫazraǵî's Ǵâmiʿ al ǵawâmiʿ, über die Rechtsgrundsätze, 404. — Bidâʿat al ḳâḍî, 350, Bl. 41—80. — Śamsaddîn Ibrâhîm al Bârizî's Taisîr al fatâwî min taḥrîr al Ḥâwî, 415.

26. *Erbauungsschriften.* Schiïtisches Gebetbuch, 254. Ǵuzûlî's Dalâïl al ḫairât, 255. ʿAbdarraḥmân bin Muḥammad al Fâsî's Anmerkungen (ḥâśija) zu dem vorhergehenden Werke, 256, Bl. 1—70.

27. *Polemik und Apologetik.* Muḥammad ad Dâmûnî's aś Śihâb al ḳabasî fî raddi man radda ʿala ʿAbdilġanî an Nâbulusî, Vertheidigung ʿAbdalġanî's gegen die Behauptung eines Gegners, dass er sich durch das Erlaubterklären von Musik und Gesang versündigt habe, 148. Ibn al ʿAsâkir's Tabjîn kiḏb al muftarî fîmâ nusiba ila 'l imâm Abi 'l Ḥasan al Aśʿarî, Leben und Lehren des Aśʿarî, als

Vertheidigung desselben gegen falsche Beschuldigungen, 149. Die Disputation des Bisr bin Gijât mit 'Abdal'azîz al Kinânî vor dem Chalifen Mâmûn über Geschaffen- oder Nichtgeschaffensein des Koran, 150. Abu 'l Ḥasan 'Alî bin Maimûn al Magribî's Bajân gurbat al islâm bi wâsiṭat ṣinfaï 'l mutafakkiha wa 'l mutafakkira min ahl Miṣr wa 's Sâm wa mâ jalîhimâ min bilâd al A'gâm, Streitschrift gegen Religionsneuerer in Aegypten, Syrien u. s. w. 151. Muḥammad al 'Imâdî al Kurdî's Vertheidigung des Abû Ḥanîfa gegen die Angriffe Gazâlî's, 152. Al I'lâm bimâ jakṭa' al islâm, Sihâbaddîn Aḥmad bin Ḥugr al Haitamî aś Sâfi'î's Selbstvertheidigung gegen die Behauptung, dass ein von ihm zu Mekka im J. d. H. 942 erlassenes Fetwa Spuren des Unglaubens an sich trage, 284, Bl. 25 —101.

28. *Politik.* Ibn Kaijim al Gauzîja's as Sijâsa, 87. Badraddîn Abû 'Abdallâh Muḥammad al Kinânî's Taḥrîr al aḥkâm fî tadbîr ahl al islâm, 88. 'Abdarraḥmân bin Naṣr bin 'Abdallâh's Nihâjat ar rutba fî ṭalab al ḥisba, über Markt- und Gewerbe-Beaufsichtigung, 214. Naṣîḥat al mulûk, 215. Maḥmûd bin Ismâ'îl al Gîzî's ad Durra al garrâ fî naṣîḥat as salâṭîn wa 'l [583] kuḍât wa 'l umarâ, 264, Bl. 1—65. Ibn Hiśâm's Naṯr ad durr, über Familie und Staat, 265. Abhandlung über Staatsregierung, 283, Bl. 1—20.

29. *Ethik. Ascetik. Paraenese.* Nawawî's Aḏkâr, 78 u. 268. 'Abdallâh bin al Mubârak's Kitâb az zuhd, 79 u. 80. Abu 'l Laiṯ Naṣr as Samarkandî's Tanbîh al gâfilîn, 81. Abû Ṭâlib al Makkî's Kût al kulûb, 82. Abû Bakr al Mauṣilî's ad Durra al muḍîja fî 'l waṣâjâ al ḥikamîja, 167, Bl. 1—52. Muḥammad bin 'Abdalkâdir ar Râzî's Ḥadâïk al ḥakâïk, 178. Gazâlî's ad Durra al fâḫira fî kaśf 'ulûm al âḫira, 179. Fünf Bücher von Gazâlî's Iḥjâ 'ulûm ad dîn: 1) Bekehrung, 2) Geduld und Dankbarkeit, (3) Furcht und Hoffnung, 4) Gottesbedürftigkeit und Sittenstrenge, 5) Einheitsbekenntniss und Gottvertrauen, 180. 'Abdalwahhâb aś Sa'rânî's Tanbîh al mugtarrîn fî awâïl al karn al 'âśir 'ala mâ ḫâlafû fîhi salafahum aṭ ṭâhir, 181. Desselben al Baḥr al maurûd fî 'l mîṯâk wa 'l 'uhûd, 182. Abû 'Abdalkâsim bin Salâm's Mawâ'iẓ, 216. Ibn al Gauzî's al Magâlis fî 'l wa'ẓ, 217 u. 218. Desselben an Nuṭk al mafhûm fî ahl aṣ ṣamt al ma'lûm, 219. Ibn Ẓafar's Sulwân al muṭâ' fî 'udwân al aṭbâ', 266 u. 267. 'Abdalkâdir at Tabrîzî's Tuḥfat al ḫu-

ṭabâ ʿalà ḥurûf al hiǵâ, 341. ʿAlî al Miṣrî's Tuḥfat al akjâs fî ḥusn aẓ ẓann bi 'n nâs, 347. Nâṣiraddîn Muḥammad bin al Malîfî's Ḥâdi 'l ḳulûb ilà liḳâ al maḥbûb, 348. Faḫraddîn ar Râzî's Uns al ḥâḍir wa zâd al musâfir, 349. Risâlat al ḫuḍûʿ wa isbâl ad dumûʿ, 357, Bl. 89—99. Abû ʿAbdallâh Muḥammad al Bilâlî's Muḫtaṣar ʿulûm ad dîn, 408. Ḍijâaddîn ad Damîrî's Ṭahârat al ḳulûb wa 'l ḫuḍûʿ li ʿallâm al ǵujûb, 409. Der 2. Bd. von al Ḥuraifîś' ar Rauḍ al fâïḳ fi 'l mawâʿiẓ wa 'r raḳâïḳ, 418. Ǵazâlî's Aijuha 'l walad, 427, Bl. 55—70.

30. *Philosophie.* Abû Isḥâḳ Ibrâhîm bin ʿAlî al Fairûzâbâdî's Kitâb al lamʿ, über die philosophischen Rechtsprincipien, 192. Sullamî's Âdâb aṣ ṣuḥba wa ḥusn al ʿiśra, 430, Bl. 1—50. Abhandlung fî mâhîjat al ʿaḳl, 431, Bl. 1—30. Aḥmad ad Daulatî's Risâla fî bajân ḥaḳîḳat al insân, 25. Bruchst.

31. *Mystik. Derwîśorden.* Kitâb al isfâr, 83. Ibn al ʿArabî's Kitâb al isrâr wa 'l iḫtisâr fî tartîb ar riḥla min al ʿâlam al kaunî ila 'l mauḳif al aʿlà, und desselben Tuḥfat as safara ilà ḥaḍrat al barara, 84. Ṣadraddîn Muḥammad bin Isḥâḳ al Ḳûnawî's an Nafaḥât al ilâhîja, 85. Ibn al ʿArabî's Risâlat al anwâr, und desselben Risâlat al amr al muḥkam, 86. ʿAbdalwahhâb aś Śaʿrânî's Mîzân al Ḫiḍrîja al mûḍiḥa li ǵamîʿ al firaḳ al islâmîja, 184, Bl. 1—10. Muṣṭafâ al Bakrî's al Ḥikam al ilâhîja wa 'l mawârid al bahîja, Bl. 100—130. al Waṣîja al ǵalîla li 's sâlikîn ṭarîḳ al Ḫalwatîja, Bl. 190—200. Der Theil über die Mönchskutten aus Abu 'l fatḥ Muḥammad bin Muḥammad al Iskandarî's Ibtiǵâ al ḳurba bi 'l libâs wa 'ṣ ṣuḥba, 185. ʿIzzaddîn ʿAbdassalâm bin Ǵânim al Maḳdisî's ar Rumûz wa mafâtîḥ al kunûz, 186. Ǵazâlî's Minhâǵ al ʿâbidîn, 187. Muḥîaddîn Aḥmad al Ḳuraśî's Kaifîjat ar rijâḍîjât wa asrârhâ, 188. ʿAbdalkarîm al Ǵîlî's Kitâb al miftâḥ, 190. Ibn Taimîja's Commentar zu einigen Aussprüchen des ʿAbdalḳâdir al Ǵîlî, 191. Zain al ʿâbidîn al Anṣârî's al Minaḥ ar rabbânîja bi śarḥ al futûḥât al ilâhîja, 257. Muḥammad bin Sulaimân al Kâmiḫ's Miʿrâǵ aṭ ṭabaḳât und Mudrak al aḥkâm, zwei Abhandlungen über ṣufische Terminologie, 258. Suhrawardî's Ṣafwat aṣ ṣûfîja fî âdâb al murîdîn, 259, Bl. 1—31. Muḥîaddîn Aḥmad al Ḳuraśî's Hidâjat al ḳâṣidîn wa nihâjat al wâṣilîn, Bl. 82—105. Taḳîaddîn [584] Abû Bakr Dâûd al Ḥanbalî's Adâb al murîd wa 'l murâd, 345. Ṣufische Terminologie,

und Regel der Naḳśbandîja, 356, Bl. 50—65. ʿUlwân bin ʿAṭîja al Ḥamawî's Nuzhat al asrâr fî muḥâwarat al lail wa 'n nahâr, 357, Bl. 8—18. Desselben Commentar zu Śaiḫ Raslân's Risâla tauḥîdîja, 358, Bl. 44—61. (Ein anderer Commentar zu derselben von Ḥasan al Kûrânî, 412; der Text, 31. Bruchst.) Maṭâliʿ al anwâr wa maẓâhir al asrâr min kalâm Abi 'l Ḥasan ʿAlî aś Śâḏilî, 397. ʿAbdalḳâdir al Ǵîlî's Futûḥ al ġaib, 410. ʿAbdalwahhâb aś Śaʿrânî's an Nafaḥât |al ḳudsîja fî ḳawâʿid aṣ ṣûfîja, 411. Ibn al ʿArabî's at Taǵallijât al ilâhîja, 413. ʿUṯmân bin Jaʿḳûb al Kumâḫî's Kitâb al aḫjâr wa barakât al abrâr, 414. Muṣṭafâ al Bakrî's al Maurid al ʿaḏb li ḏi 'l wurûd] fî kaśf maʿnà waḥdat al wuǵûd, über den Sinn von ʿAbdalġanî an Nâbulusî's Waḥdat al wuǵûd, 32. Bruchst. Ṣafwat at taṣauwuf, 33. Bruchst.

XXII.[1]

Unter den von Prof. Dr. Tischendorf aus dem Morgenlande zurückgebrachten Handschriften ist eine derjenigen, welche an die Leipziger Universitäts-Bibliothek übergegangen sind[2], von einer Beschaffenheit, die sofort die volle Aufmerksamkeit des Orientalisten erregt. Prof. Tischendorf selbst hat sie vorläufig beschrieben in der Rechenschaft über die auf seiner Reise gemachten handschriftlichen Studien, Wiener Jahrb. d. Lit. Bd. CX. Anz.-Bl. S. 6. Sie rührt aus dem palästinensischen Kloster des heil. Saba her, ist auf Pergament in kl.-Fol. geschrieben und leider nur Bruchstück, bestehend aus 22[3]) theils noch zusammenhängenden, theils einzelnen Blättern, welche an der vordern Seite, wie es scheint durch das Messer eines Buchbinders, der sie zum Einbinden benutzen wollte, etwa um einen Zoll verkürzt worden sind, wodurch auch ein Theil der Schrift verloren [**149**] gegangen ist. Uebrigens ist die Substanz der Blätter, bis auf einige ausgerissene und durchlöcherte Stellen, unbeschädigt. Blatt 15 und 17—22 sind der Breite nach aus zweien zusammengenäht, offenbar erst von den arabischen Mönchen, da die griechische Schrift bei den Nähten abbricht, die arabische hingegen darüber hinweg läuft. Die Farbe des Pergaments ist, abgesehen von den hier und da stark hervortretenden Ueberresten der griechischen Grundschrift, noch ziemlich weiss, stellenweise, in Folge äusserer Einwirkungen, mit schmutzig braunen und schwärzlichen Flecken gemischt. Auf der Rückseite des 14. Blattes hat ein dort

---

1) Erschien zuerst im ersten Bande der Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft v. J. 1847, S. 148—160.

2) S. Wiener Jahrb. der Lit. Bd. CXII. Anz.-Bl. S. 40.

3) Von den im Anz.-Bl. der Jahrbücher angegebenen 24 Blättern sind zwei noch vor der Uebergabe an die Universitäts-Bibliothek abhanden gekommen.

angewendetes chemisches Reagens den Raum der ersten 4 bis 5 Zeilen theilweise grün gefärbt, eine Stelle aber durchätzt.

Die griechische Grundschrift, zwei Columnen auf jeder Seite, zeigt noch völlig accentlose, von der Rechten zur Linken geneigte Uncialen, welche nach Prof. Tischendorf dem achten Jahrhundert anzugehören scheinen. Es sind Bruchstücke eines Codex der LXX; die von Prof. Tischendorf in seiner Beschreibung angeführten Stellen sind der Reihe nach folgende: 1) von *αναπεποιημενη* bis *τοις*, Bl. VIII r., Z. 2—11, aus 4. Mos. 28, 20 u. 21. 2) von *περι* bis *ενδελεχι*, ebend. Z. 16—21, aus 4. Mos. 28, 22 u. 23. 3) von *αν αποθανη* bis *υμων*, Bl. XII v., Z. 2—14, aus 4. Mos. 35, 28 u. 29. 4) von *του βαλακ* bis *του*, Bl. XVI v., Z. 11—14, aus Richt. 11, 25. Natürlich lassen sich nun, mit dem Texte der LXX in der Hand, noch mehrere andere Stellen lesen; doch dergleichen nachzuweisen, liegt nicht in der Bestimmung dieses Aufsatzes. Nur das ist noch zu bemerken, dass auf Bl. 17 und 19—22 in je zwei quer laufenden Columnen mit etwas kleinern, übrigens ganz eben so geformten Uncialen, eine Abhandlung steht, welche sich durch einzelne noch lesbare Wortgruppen (z. B. *αντι λ̄ του ς̄*, Bl. XX r. am innern Rande rechts; *το ι̅ του υ̅*, Bl. XX v. linke Columne Z. 16; *νειλος· νεικος—ο οικος· εν δε τω*, Bl. XX v. am innern Rande links; [150] *το τ̄ εν κατα—το γαρ αιγισθος*, Bl. XXI r. am innern Rande rechts; *και αρχιας ο διδασκαλος—τε ο τρυφων*, Bl. XXII v. am innern Rande rechts) als eine grammatische ausweist. Zwei Randbemerkungen Bl. XXII v. unten, mit kleinen gerade stehenden Uncialen, sind ebenfalls grammatischen Inhaltes.

Ueber diese griechische Grundschrift nun läuft, auf Bl. 1—16 und 18 mit ihr parallel, auf Bl. 17 und 19—22 sich mit ihr kreuzend eine arabische Schrift hinweg, welche weit weniger durch ihren Inhalt und durch dessen sprachliche Form, als durch die alterthümliche Gestaltung ihrer Buchstaben und Züge merkwürdig ist.

Was den Inhalt betrifft, so finden wir hier Bruchstücke einer legendenartigen Lebensbeschreibung von vier Klosterheiligen der griechischen Kirche, des h. Euthymius, des h. Saba, des h. Abramius und des h. Theodosius. Theils die am obern Rande nach innen zu stehenden coptischen Folioziffern mit den links daneben ausgeschriebenen arabischen Zahlwörtern, theils — da

jene auf einigen Blättern weggeschnitten sind — der Inhalt und die Folge der Capitel haben es möglich gemacht, die durch einander geworfenen Blätter zu ordnen. Freilich bilden sie auch so keine ununterbrochene Reihe, doch schliessen sich wenigstens die meisten unmittelbar an einander, nämlich: 1) Bl. I—V, sonst 153—157. 2) Bl. VI—X, sonst 161—165. 3) XI—XVI, sonst 177—182. 4) Bl. XVII—XXII, sonst 191—196. Die Lebensbeschreibung des h. Euthymius[1]) in 53 Capiteln, mit deren 27sten das erste Blatt ex abrupto anfängt, reicht bis Bl. IX v., die des h. Saba in 72 Capiteln von da an bis [**151**] Bl. XVII r., die des h. Abramius ohne Capiteleintheilung von Bl. XVII v. bis Bl. XX r., und die des h. Theodosius, ebenfalls ohne Capiteleintheilung, von da bis Bl. XXII v., wo sie abgebrochen ist. Die rothen Ueberschriften der Capitel (راس mit dem ausgeschriebenen arabischen Zahlwort) in den beiden ersten Lebensbeschreibungen bilden nicht besondere Zeilen, sondern stehen mitten im Texte. Die grössern Redesätze sind durch roth umzogene schwarze Punkte von einander getrennt; die Capitelüberschriften haben deren rechts und links zwei, und zwischen beiden folgende Figur: (Diese stärkere Interpunction, hier und da noch mit verzierenden Zusätzen, steht auch am Ende ganzer Abschnitte. Das Leben des h. Saba, Bl. IX v., ist roth überschrieben: هذا ما راينا ان نفسر من قصه مارى سابا القديس كوكب البريه وتدبيره الحسن لمنفعه من يقراه ويسمعه. *Dies ist was wir beschlossen haben auseinanderzusetzen*[2]) *von der Geschichte des h. Mar Saba, des Sternes der Wüste, und von seinem löblichen Lebenswandel, zum Nutzen derer, welche es lesen und hören werden.* Die Unterschrift, Bl. XVII r.: وكتب الخاطى المسكين ذاويذ[3]) وهو يسبح الله الذى اعان واحسن

---

[1]) Da dieser Name gewöhnlich اوفيميس geschrieben ist, so denkt wohl jeder zunächst an *Εὐφήμιος*; aber die etymologisch getreue Schreibart اوثوميوس Bl. X r. Z. 1 und Bl. XVIII r. Z. 9 zeigt, dass das ف in اوفيميس, wie im russischen Feodor u. s. w., das ϑ vertritt.

[2]) Oder: *zu übersetzen*, nämlich aus dem griechischen Original in das Arabische.

[3]) Nach der griechischen Aussprache des Namens *Δαβίδ*, mit gelispel-

ويسل كل من قرا هذا المصحف ان يدعوا له بالرحمه والمغفره من اجل حبُّ¹) المسيح الاهنا وسيدنا. رضى الله عن من فعل ذلك امين

Geschrieben hat es der arme Sünder David, Gott preisend, der ihm [152] *geholfen und wohlgethan hat, und jeden, der diesen Codex lesen wird, bittend, dass er für ihn um Barmherzigkeit und Vergebung flehe um der Liebe Christi, unsers Gottes und Herrn, willen. Gott sei gnädig dem, welcher das thun wird, Amen.* Ueber dem darauf folgenden Leben des h. Abramius: بسم²) الاب. والابن. وروح. القدس. اله واحد. *Im Namen des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes, des einen Gottes.* Dieselbe rothe Ueberschrift hat das Leben des heil. Theodosius Bl. XX r., und darunter noch die Worte: هذه قصه. ابونا. مارى ثدوسيوس. القديس. المبارك. *Dies ist die Geschichte unsers Vaters Mar Theodosius, des gebenedeiten Heiligen.* Im letzten Capitel der Lebensbeschreibung des h. Euthymius, Bl. VIII v.—IX v., bezeichnet sich der Verfasser selbst als einen griechischen Mönch mit Namen Cyrillus, der im 6. Jahrh. in der vom h. Euthymius etwa 100 Jahre früher gestifteten palästinensischen Laura (Zellengallerie) lebte (s. Bl. I r. Z. 19 u. 20, u. Bl. IV r. Z. 15). Diese Laura, östlich von Jerusalem in der Wüste gelegen, ist nun auch der Mittelpunkt und Hauptschauplatz des geistlichen Heroenthums, dessen Kämpfe und Siege hier schon ganz im Geiste und Tone der naiv-gläubigen Legende gefeiert werden; in ihm

---

tem doppelten Delta. Vom König David steht Bl. XX r. Z. 16 die arabische Form داود.

1) So steht oft das Ḍamma, das einzige Vocalzeichen welches überhaupt vorkommt, weit links von dem Buchstaben zu dem es gehört, wie Bl. I r. Z. 7 اخرُا st. اُخرا (اُخْرَى) und اناسُ st. اُناس; doch auch ebend. Z. 1 تُسكن und Z. 9 الْملك; seltener ebensoweit rechts zurück, wie Bl. VII r. Z. 17 جيُنت st. جيتُ.

2) Ganz wie bei den muhammedanischen Arabern, z. B. im Anfange der Suren des Korans, mit einem zur Höhe des Lâm verlängerten Bâ, zur Ersetzung des verloren gegangenen Vorschlags-Alif von اسم; s. Beidhawi, I, S. 4 Z. 15 und 16.

grösstentheils leben und wirken Euthymius, sein Zögling Saba und wiederum dessen Zögling Abramius; Theodosius hingegen stiftet ein Kloster westlich nach Jerusalem hin gelegen. — Nach dem angeführten Capitel erweckte der Anblick so vieler wunderbaren Heilungen, die von dem Grabe des h. Euthymius ausgingen, in unserem Cyrillus den Wunsch, der Biograph des Heiligen zu werden, von dessen Tode an, nach Bl. X r. Z. 4 u. 5, bis auf jene Zeit gegen 80 Jahre [**153**] verflossen waren. Er fing an, aus dem Munde der alten Mönche jener Wüste, der jüngern Zeitgenossen des h. Euthymius und des h. Saba, den Stoff zur Lebensbeschreibung beider zu sammeln und das Gehörte in bunter Mischung aufzuschreiben. Als einige Zeit nachher, in Folge des von der »fünften Kirchenversammlung zu Constantinopel« (J. 553) über die Ketzereien des Origenes (اورجانيس) ausgesprochnen Verdammungsurtheils, die in der neuen Zellengallerie (السيق الجديد) wohnenden Mönche als Anhänger jener Lehren daraus vertrieben und durch andere ersetzt wurden, kam auch Cyrillus mit seinen Sammlungen dahin. Das Folgende wollen wir — zugleich als Sach- und Stilprobe — mit seinen eigenen, möglichst treu übersetzten Worten erzählen[1]: »Ich blieb nun zwei Jahre in der neuen Laura und las eifrig in jenen Papieren, konnte sie aber nicht gehörig in Ordnung bringen und ihnen keinen rechten Anfang geben; denn ich war arm an Kenntnissen, weil ich die Weisheit nicht gelernt hatte und keine Einsicht in Gottes Wort besass; auch war ich von unbeholfener Sprache. Aber der Gott der Wunder, der das Rauhe geebnet hat und die Zunge der Stummen zum Reden tüchtig macht, that auch an mir Schwachen Wunder durch die beiden Heiligen Mar Euthymius und Mar Saba. Da ich nämlich weder Sprachgabe noch Kenntnisse besass, um jenes Geschäft ordentlich zu verrichten, dachte ich nach, was ich mit den Papieren thun sollte, und betete und flehte deswegen mit Herzensinbrunst. Eines Tages, als ich so, die Papiere in der Hand, auf meinem Sitze sass, — es war in der zweiten Stunde des Tages, — nickte ich ein und entschlief. Da erschienen mir Mar Euthymius und Mar Saba in priesterlicher

[1]) Die mit dem äussern Rande weggeschnittenen Wörter lassen sich in der Regel, wenigstens dem Sinne nach, mit Wahrscheinlichkeit ergänzen; wo dies nicht möglich war, sind kleine Kürzungen eingetreten.

Kleidung, und ich hörte Mar Saba zu Mar Euthymius sagen: »Da ist Cyrillus, die Papiere in seiner [154] Hand! Er hat grossen, brennenden Eifer, und ist eifrig bemüht gewesen, unserer Geschichte einen Anfang zu geben, hat es aber nicht vermocht«. Da sagte Mar Euthymius der Starke (القوى): »Wie sollte er vermögen über uns zu schreiben, da er noch nicht durch Oeffnung des Mundes die Gnade bekommen hat?« Mar Saba der Heilige antwortete: »So gieb du ihm die Gnade, mein Vater!« Mar Euthymius willigte ein, zog aus seinem Aermel eine silberne Büchse (مُكحلة) und eine Sonde (مرود), dann steckte er die Sonde dreimal in die Büchse und darauf jedesmal in meinen Mund. Es sah das (was er mir eingab) aus wie — (fehlendes Wort) und sein Geschmack war süsser als Honig, aber seinem wirklichen Wesen nach war es die Gabe der Rede; wie der Prophet sagt: Dein Wort ist meinem Gaumen süsser als Honig dem Munde. — Ich schmeckte die Süssigkeit in meinem Munde und auf meinen Lippen, erhielt die Gnade, fing an, die Geschichte von Mar Euthymius dem Starken zu schreiben, und die Gnade hiess mich davon nicht ablassen, bis ich jene Geschichte zu Ende geschrieben hatte. Darauf schrieb ich auch die Thaten (بوليطيا, *πολιτεία*) und den Lebenswandel (تدبير) von Mar Saba dem Trefflichen«. Der Inhalt dieser Biographien nun unterscheidet sich, insoweit sie erhalten sind, durch nichts von dem der gewöhnlichen »Leben der Heiligen« und zunächst der Klosterheiligen, ausser durch die individuellen Beziehungen besonders des h. Euthymius und des h. Saba zu der Kirchengeschichte ihrer Zeit und durch die ungewöhnlich starke Thätigkeit, welche namentlich der letztere in der Anlegung neuer Colonien des beschaulichen Lebens entwickelt. Eine nähere Beschreibung ist um so weniger nöthig, da, wie ich so eben während des Satzes dieser Seite entdecke, das griechische Original der beiden ersten Lebensbeschreibungen in Cotelier's Ecclesiae graecae Monumenta, Bd. II S. 200 flg. und Bd. IV S. 1 flg., abgedruckt ist. Als Verfasser erscheint dort, übereinstimmend [155] mit der obigen Namensangabe, Cyrillus aus Scythopolis.

Die Sprache dieser Bruchstücke, wiewohl nach dem Schriftcharakter wenigstens 800 Jahr alt, zeigt schon die meisten der

einfachern Formen, die bald nach der Verbreitung des Arabischen über seine ursprünglichen Grenzen hinaus zunächst in den Ländern, wo man sonst aramäisch und griechisch sprach, im gewöhnlichen Leben, und besonders bei Nicht-Muhammedanern, welche der muslimischen philologischen Schulbildung mehr oder weniger entbehrten, bald auch in der Schriftsprache Geltung gewannen. So bildete sich die *κοινὴ διάλεκτος* des Arabischen (Ḥaǵi Chalfa IV, p. 323), während die durch Koran und Sunna geheiligten Formen der alten Beduinensprache, gleichsam der *ἀτθίς* des Arabischen, in den Städten nur noch unter den höher Gebildeten mehr künstlich als natürlich fortlebten, nach Gesetzen, denen sich keine Sprache des täglichen Verkehrs entziehen kann, auch aus diesen Kreisen immer mehr verschwanden und endlich nur noch in den Schulen und der Literatur gepflegt wurden. Wie in der Tausend und Einen Nacht sind auch hier einzelne jener ältern Formen mit den neuern gleichsam noch im Kampfe begriffen; willkürlich tritt bald die eine, bald die andere ein. So die Pluralendungen des Imperfectums auf ون neben denen auf وا, der Dual des Zeitw. neben dem ihn verdrängenden Pl., das Dualpronomen هما neben هم. Wie sehr das Gefühl für den Bedeutungsunterschied dieser Formen schon abgestumpft war, zeigt das عنهما Bl. IX r. Z. 5, welches, gleichsam des vollern Lautes wegen, geradezu für عنهم steht, wie gewöhnlich umgekehrt هم statt هما. Von Declinationsendungen keine Spur mehr; selbst die Accusativendung der indeterminirten Masculin-Singulare auf ا kommt nur noch in adverbial gebrauchten Adjectiven vor, wie جدا *sehr*, حسنا *gut;* denn das احدا, welches sich mit einer vorhergehenden Negation zu dem Begriff *niemand* verbindet, ist eine im Nom. und Acc. gleichlautende Vulgärform, [**156**] auch noch heutzutage حدا. Die im Stamm selbst flexionsfähigen Wörter اب, اخ und فو erscheinen im St. constr. unveränderlich in der Form ابو, اخو und فا (sic.) Für يد steht ايد (*id*). Die regelmässigen Masculin-Plurale endigen sich schon durchaus auf ين, die Duale auf يْنِ. Häufiger noch als bei den Nennwörtern, — احزيران st. حزيران *Julius*, احواسك st. حواسّك *deine Sinne*, اعشر einmal st. عشر *zehn*, — ist das Vorschlags-Alif bei dem Perfectum der ersten

Form der Zeitwörter, welche dadurch äusserlich zur vierten wird: اختم *er las bis zu Ende*, اشفا *er heilte*, اعمر *er bebaute*, اعنا *er meinte*, انوينا *wir beabsichtigten*, اوجد *er fand*, اوعد *er verhiess* (Gutes). Die Verba primae Hamzae lassen nach Präfixen den Spir. len. oder den daraus entstandenen langen Vocal ausfallen und verdoppeln dafür den folgenden Consonanten: يدبه (spr. يَدَّبُه) st. يُؤَدِّبه *er züchtigt ihn*, اتمنت (l. أُتُّمِنْتُ) st. أُوتُمِنْتُ *ich bin betraut worden*, المتمن (l. المُتَّمَن) st. المُؤْتَمَن، المُوتَمَن, *der Betraute*. Der Imperativ der vierten Form der Verba med. Wâw und Jà verliert sein Alif: غيثنى st. أَغِثْنى *hilf mir*, وطيعوه st. وأَطِيعوه *und gehorcht ihm*. Die Verba ult. Hamzae und Wâw gehen unterschiedslos in Verba ult. Jâ über: تنبيت *du hast geweissagt*, دعيتنى *du hast mich gerufen*. Die Verba ult. Jâ mit Kasra in der zweiten Silbe behalten dieses vor dem *û* der dritten Pluralperson des Perfectums: بقيوا، رضيوا، قويوا، لقيوا, eben so vor dem *î* des Masculin-Plurals des Partic. Act.: عاصيين *Ungehorsame*. In dem Imperat. und Imperf. der beiden letzten Verbalclassen bleibt der lange Vocal überall: استجيب *erhöre*, اهدينى *leite mich*, لم يرضا *er willigte nicht ein*, لم ارا *ich sah nicht*, لم تلقانى *du trafst mich nicht*. Nur لم يكون *er war nicht* wechselt mit لم يكن. Die beiden Verba جاء und رأى erleiden nach Verlust ihres Hamza starke [157] Verkürzungen: رى *er sah* (einmal ارا), روا *sie sahen*, جتنى *sie kam zu mir*, جوا *sie kamen*, ياجون *sie kommen*, جايته *seine Ankunft*. Auch سأل hat im Impf. stets يسل u. s. w. Von رأى ist die vierte Form im Perf. Act. immer اورى (l. أَوْرَى); im Impf. und Pass. wechseln يُورى und أُورى mit يُرى und أُرى ab. Eine mir sonst noch nicht vorgekommene Umstellung des *u* im Perf. Pass. der Verba med. Wâw und Jâ findet sich in اقُيل (l. أقيلْ) st. قُيل، قيل; اوصيد (script.

plena für اُصَيِّد) st. صُيِّد, صيد; اسلنا (l. أَسْلَنا) st. سَلَّنا. Eben so eigenthümlich ist es, dass سَ vor Imperfecten mit Futurbedeutung stets als besonderes Wort und mit langem Vocal erscheint: سا تأتي *du wirst kommen*, فسا تعلم *so wirst du erkennen*. — In der Syntax tritt als charakteristisches Zeichen der gesunkenen Sprache vor allem der fast durchgängige Gebrauch des Pluralverbums *vor* dem Pluralsubjecte und der häufige Gebrauch des لِ statt des einfachen Accusativs nach unmittelbar transitiven Zeitwörtern hervor. In lexikalischer Hinsicht bemerkt man die eigenthümlichen Wörter und Wortbedeutungen des christlichen Arabismus, Entlehnungen aus dem Aramäischen und Griechischen oder Nachbildungen von Wörtern dieser Sprachen; darunter einiges wenigstens mir Neue: استيخن *στίχος Vers*, بيوس *βίος Lebensbeschreibung*, جرقوميات *γηροκομεῖα Greisen-Hospitale*, تنقل *κιγκλίς* (neugr. *κάγκελλα*) *Gitter*. Ausser allgemeinen und gewöhnlichen Wörtern, Wortformen und Bedeutungen des Neuarabischen sind mir aufgefallen: بُرْكه *Mundvorrath*; ذيناك Plur. v. ذاك st. أُولٰئك *jene*; امالا (l. أَمّالا, eig. wenn irgend nicht) *wenigstens*, mitten im Satze: حتى ياتيهم امالا بحاجه القداس *damit er ihnen wenigstens den Messbedarf brüchte*; ليس بحجل (eig. nicht genug) *nicht nur*, mit folgendem ولكن *sondern* [158] *auch*; لحال st. لاجل *wegen*; نعما *gut, sehr, tüchtig*, z. B. ضربه نعما *er schlug ihn tüchtig*, تفرست بها نعما *ich betrachtete sie sehr aufmerksam*, تعلم نعما ان يحفظ عينيه *er lernte ordentlich, seine Augen zu bewahren*. In der Orthographie weicht die durchgängige Setzung des ا am Ende der Nomina und Verba statt ى (الف مقصورة) von der Regel und Weise der östlichen Araber ab; in maġrebinischen Handschriften habe ich dasselbe bemerkt, s. meinen Catalog der arab. pers. und türk. Handschr. d. Leipz. Stadtbibl., S. 510 Col. 2 Anm. In *unserem* Manuscripte kann man darin, wie in manchen grammatischen Eigenthümlichkeiten des syrischen und palästinensischen Arabisch, eine Anlehnung an

das Aramäische erkennen. Ausser dem schon S. 381, Anm. 1, angeführten Ḍamma erscheint kein einziger Vocal noch ein anderes Lesezeichen, wie Hamza, Madda, Waṣla, Taśdîd. Die diakritischen Puncte des ة stehen nie, die übrigen Consonantenpuncte aber so vollständig, dass die Weglassung derselben nur als zufällige Ausnahme gelten kann. Zur Unterscheidung des ح von den ج und خ steht unter demselben häufig ein kleineres ح.

Diese Bemerkungen über die Orthographie führen uns nun endlich zu der merkwürdigsten Seite dieser Bruchstücke: zu dem Charakter ihrer Schrift an und für sich, welchen das auf Taf. I beigegebene Facsimile veranschaulicht. Es enthält die ersten sieben Zeilen von Bl. VII r. Oben sieht man die Ueberreste der halb weggeschnittenen coptischen Folioziffer 162 und des links daneben stehenden مـايـه اثنين وسـتـيـن. Der Text enthält Folgendes: فى كل سنه وتقبل اسكفه الباب • وتصنع ثلابهات ·اغابيه بـــــ • ؟ • راس ثمانيه واربعين • ؟ • كان فى الدير اخ يقـُ (يُقال له) فرقوبيوس من غلاطيه • وكان فيه شيطان خفى منذ زمان • وك (وكل حين) كان [159] يقرعه ويصنع به امور اخرُ (أُخر .l) • فلما قبلوه فى الدير ونزل وسجد (القبر مارى) اوفيميس ظهر امر ذلك الروح • فكان يصرعه ابدا ويربط (لسانه) ولا يتركه يتكلم معنا • وان القديس اشفاه وحل رباط لسانه • واق (واقام فى) الدير حتى تنبح وكان نقى الجسد. Die ersten Worte gehören noch zur Erzählung von einer am Grabe des h. Euthymius geheilten Besessenen; mit den unmittelbar vorhergehenden ومن بعد ذلك كانت تنزل الى الدير bedeuten sie: *Und nachher kam sie in jedem Jahre zum Kloster, küsste die Thürschwelle und bereitete den Vätern ein Liebesmahl.*

Achtundvierzigstes Capitel.

Es war im Kloster ein Bruder (Mönch), *der hiess Procopius aus Galatien. In ihm war seit längerer Zeit ein verborgener Teufel gewesen, der ihn jeden Augenblick schüttelte und noch*

andere Dinge mit ihm that. Als man ihn aber in das Kloster aufnahm und er kam und sich vor dem Grabe des Mar Euthymius niederwarf, da zeigte sich jener Geist offen: er warf ihn beständig zur Erde, band seine Zunge und liess ihn nicht mit uns reden. Der Heilige aber heilte ihn und löste das Band seiner Zunge. Darauf blieb er im Kloster bis er zur Ruhe ging (starb) *und war immer rein* (gesund) *am Körper*[1]).

Die Schrift ist, wie man sieht, ein dem Kufischen in der Gestalt der einzelnen Buchstaben noch sehr ähnliches Nesḫî; dies, zusammengenommen mit der Grösse und Stärke der Züge, giebt ihr einen so alterthümlichen Charakter, dass ich sie nicht unter das 10. Jahrhundert heruntersetzen möchte, um so mehr, da nach der bekannten Entdeckung de Sacy's (s. sein Mémoire sur quelques papyrus écrits en arabe et récemment trouvés en Egypte) das Nesḫî schon in der Mitte [**160**] des 8. Jahrh. eine so abgerundete Gestalt gewonnen hatte, dass die Schrift dieser Bruchstücke dagegen gehalten sogar noch weniger entwickelt erscheint. Doch ist bei dieser Vergleichung nicht zu übersehen, dass unsere Schrift eine dem Nesḫî jener Passfragmente zukommende wesentliche Aehnlichkeit mit dem Kufischen nicht mehr hat: die regelmässigen grossen Absätze nach gewissen Buchstaben innerhalb desselben Wortes; im Gegentheil ist die für das neuere Nesḫî und die ihm verwandten Schriftgattungen charakteristische Zusammenfassung aller Elemente eines Wortes hier schon vollständig vorhanden. Ferner lässt sich wohl denken, dass der christliche Schreiber dieser Biographien zu einer Zeit, wo man auch in seinen Kreisen für den gewöhnlichen Gebrauch schon ein leichteres Nesḫî hatte, für diese heiligen Geschichten auf Pergament eine mehr alterthümliche und gewichtige Schrift — gleichsam ein Kanzlei-Nesḫî — angemessen fand. Indessen, Alles wohl erwogen, glaube ich mit der obigen Zeitbestimmung von der Wahrheit wenigstens nicht allzuweit abzuirren, und würde mich freuen, wenn erfahrene orientalische Paläographen sie durch ihre Zustimmung bestätigten.

---

[1]) Diese und die vorhergehende Erzählung fehlen bei Cotelier.

XXIII.[1])

I.

Neun Hefte (karârîs) — das erste unvollständig — einer *nestorianischen arabischen Uebersetzung des neuen Testaments*[2]),

---

[1]) Erschien zuerst im achten Bande der Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft v. J. 1854, S. 584—587. Zusätze dazu im fünfzehnten Bande v. J. 1861, S. 385—387.

[2]) S. die Facsimile auf Taf. II. u. III. Sie enthalten folgende Stellen: I. 2. Tim. 2, 25—3, 1: يرزقهم توبه ويعلمون الحق ويعرفون انفسهم ويتنحون عن فخ الشيطان الذى اصطادهم به لفعل هواءه واعلم هذه فى اخر الايام الخله. — II. Matth. 14, 31—35: ومكانه يسوع مد يده فاخذه وقال له يا قليل الامانه فى ماذا شككت، فلما صعد الى السفينه هدت الريح، وان الذين كانوا فى السفينه اتوا فسجدوا له وقالوا حقا انت بن الله، سبت حد اعشر فلما عبروا جوا الى ارض جنسارط فعرفوه رجل. — III. Aus der Angabe des Inhalts des 6. und 7. Capitels des Marcus-Evangeliums: [وحيث مشا يسوع على] الما فى البحر وحيث يقول ان الافعال الخارجه عن الانسان هى التى تنجس الانسان، الباب السابع اذا برا الله المراه السيرافيه من الجن، واشفا الاصم والابكم، وقل لاحدهما افتح، واشبع اربعه الاف رجل من سبع خبزات، وحذر من خميره الفريسين، وفتح عينى الاعما بريقه، وانتهر بطرس بعد اعترافه. — IV. Der Tod spricht zu dem Teufel: ثم ارسل جنود شياطينك الاشرار الى ريسا (st. رؤسا) الكهنه والكتبه ليسجسوا كل امتهم حتى يمحلون به عند الاراكنه والقضاه فيقضا عليه قضيه الموت فاذا هو مات وصار فى يدى اغلقت عليه فى اسفل سافلى الجحيم »Dann sende die Heere deiner bösen Satane zu den Obersten der Priester und Schriftgelehrten, dass sie all ihr

75 Pergamentblätter kl. Fol. [585] Die Schrift ist ein dem Kûfî noch sehr nahe stehendes Jâkûtî mit äusserst wenigen diakritischen Punkten von der Hand des Abschreibers; ein Anderer hat die meisten derselben mit rother Tinte, aber nicht selten falsch hinzugefügt, wie auch der Abschreiber in den Consonanten hier und da Fehler begangen hat. Die von derselben Hand, von welcher alles Uebrige herrührt, stammende Unterschrift des Hebräerbriefes [1]), dessen letzten Theil *Tischendorf* i. J. 1859 von seiner dritten Reise aus dem Morgenlande zurückgebracht hat, bestätigt die Vollendung der Abschrift i. J. d. H. 279 (Chr. 892) [2]). Der neutestamentliche Text ist getheilt: I) in grössere überschriebene und numerirte Abschnitte, in der Einzahl اصحاح (syr. ܨܚܚܐ): 1) Abschn. 23 = 2 Cor. 4, 16 flg. 2) Abschn. 24 = 2 Cor. 7, 1 flg. 3) Abschn. 44. = 1 Tim. 3, 11 flg. 4) Abschn. 45. = 1 Tim.

Volk aufwiegeln, ihn falsch anzuklagen bei den Archonten und Richtern, damit das Todesurtheil über ihn gefällt werde. Ist er dann todt und in meinen Händen, so schliesse ich ihn in der tiefsten Tiefe der Hölle ein«. — Die erste und vierte dieser Handschriften gehören jetzt der öffentlichen kaiserlichen Bibliothek in St. Petersburg; die zweite und dritte der Leipziger Universitätsbibliothek. — S. *Delitzsch'* Commentar zum Briefe an die Hebräer. S. 764—769.

1) Herr Bibliothekar *Minzloff* in St. Petersburg hat auf Veranlassung *Dorn*'s und *Tischendorf*'s eine Durchzeichnung jener Unterschrift besorgt, welche Tischendorf während seines zweiten Aufenthaltes dort genau mit dem Originale verglich und mir mitbrachte. Den genannten Herrn statte ich hiermit für ihre Gefälligkeit öffentlich meinen Dank ab. Diese Durchzeichnung ist in Nr. I auf Tafel IV getreu wiedergegeben. Sie besagt:

انقضت رسالته الى العبرانيين التى كتبت من رومية وارسلت تمت رسايل

بولس الاربعه اعشر والشكر للمسيح كثيرا كما هو اهله وكتب فى شعبان

من سنه تسع وسبعين ومايتين

Beendigt ist sein Sendschreiben an die Hebräer, welches von Rom aus geschrieben und gesendet wurde. Vollendet sind die vierzehn Sendschreiben des Paulus, Dank sei Christo vielmals, wie Er dessen würdig ist. Geschrieben im Śa'bân des Jahres zweihundert und neunundsiebzig [beg. d. 27. Oct. 892.] — Eine unrichtige Form ist اعشر (vgl. oben S. 384 vorl. u. l. Z. u. S. 389 Z. 12 v. u.) nach الاربعه statt عشر.

2) *Tischendorf*, Notitia editionis codicis bibliorum Sinaitici p. 67. VI. 1.

5, 22 flg. 5) Abschn. 46. = 2 Tim. 1, 14 flg. 6) Abschn. 47. = 2 Tim. 4, 1 flg. 7) Abschn. 48. = Tit. 2, 9 flg.[1]). 8) Abschn. 50. = Hebr. 3, 14 flg. 9) Abschn. 51. = Hebr. 6, 9 flg. II) in Verse, die durch schwarze Ringe, in deren Mitte der Rubricator einen rothen Punkt gesetzt hat, von einander getrennt sind.

Heft 1. (unvollständig) 2 Blätter: 1. Bl. Röm. 6, 14—6, 19;
2. Bl. Röm. 8, 35—9, 3.

Heft 2. 10 Blätter: 2 Cor. 2, 16—8, 19.

Heft 3. 12 Blätter: 1 Tim. 1, 2—5, 17. Heft 4. 6 Blätter: 1 Tim. 5, 17—2 Tim. 1, 3. Heft 5. 8 Blätter: 2 Tim. 1, 3—3, 5. Heft 6. 10 Blätter: 2 Tim. 3, 5—Tit. 2, 9. Heft 7. 10 Blätter: Tit. 2, 9—Hebr. 2, 18. (mit Einschl. des Br. an Philemon). Heft 8. 7 Blätter: Hebr. 2, 18—6, 8. Heft 9. 10 Blätter: Hebr. 6, 8—9, 15.	in ununterbrochener Reihe fortlaufend und auch innerlich vollständig.

Auffallend ist der Gebrauch der koranischen Surenüberschrift بسم الله الرحمن الرحيم im Anfange von 2 Tim., Tit., Philem. und Hebr.

II.

Bruchstück eines neutestamentlichen Lectionariums, 2 Pergamentblätter kl. Quart. Die Schrift, etwa aus dem 9. Jahrh. n. Chr., ist ein sich erst aus dem Kûfî herausbildendes steifes Nesḫî, mit der mir sonst noch nirgends vorgekommenen Eigenthümlichkeit, dass, während der Punkt des ف, wie [586] bei den Asiaten und Aegyptern, über dem Buchstaben steht, das ق durch einen Punkt unter dem Buchstaben bezeichnet wird, also die Gestalt des maġrebinischen f hat. Die hier vorliegende Uebersetzung ist mir ebenfalls noch unbekannt, die Sprache sehr vulgär. Bl. 1. Matth. 10, 19—11, 4; Bl. 2. Matth. 14, 13—15, 2.

III.

Bruchstück einer Art von *Einleitung in die Evangelien*, 2 Pergamentblätter kl. Quart, nach dem neuern Schriftcharakter —

[1]) Abschn. 49. ist nicht bezeichnet.

einem schon fast ganz ausgebildeten Nesḫî — jünger als das vorige, wiewohl die äusserst sparsame, zum Theil noch nicht richtig unterscheidende Setzung der diakritischen Punkte zu der neuern Gestalt der Consonantenfiguren gewissermassen ein Gegengewicht bildet. Bei den übrigens ganz asiatischen Schriftzügen ist der durchgängige Gebrauch des magrebinischen ڢ statt ف, und ڧ statt ق eine bemerkenswerthe Erscheinung. Nur einmal, in dem Worte أيضا, auf der dritten Zeile des Facsimile, hat das f die bei uns gewöhnliche Form. Die beiden Blätter enthalten einen vorn und hinten abgerissenen, in sich aber zusammenhängenden Text: 1) *Summarische Inhaltsangabe der letzten Capitel,* ابواب, *des Matthäus-Evangeliums.* Diese Capitel stimmen indessen nur der Zahl, nicht ganz dem Umfange und Inhalte nach mit den unsrigen überein.

Cap. 22 beginnt mit unserem Cap. 21, 33.
» 23 » » » » 22, 15.
» 24 » » » » 23, 1.
» 25 » » » » 24, 1.
» 26 » » » » 26, 1.
» 27 » » » » 26, 30.
» 28 » » » » 26, 57 (?)

2) Unter der Ueberschrift بسم الله الرحمن الرحيم (s. oben S. 391 Z. 17—19) *Notiz über die Person und das Evangelium des Marcus,* mit manchem Unächten. So soll Marcus ein geborner Levit und Abkömmling Arons gewesen sein, sich nach seinem Uebertritt zum Christenthum den rechten Daumen abgeschnitten haben, um zum jüdischen Tempeldienste untüchtig zu werden, u. dgl.; ebenso ist in die Charakteristik seines Evangeliums die Johanneïsche Logos-Lehre hereingezogen. 3) *Summarische Inhaltsangabe der ersten Capitel des Marcus-Evangeliums:*

Cap. 1 beginnt mit unserem Cap. 1, 1.
» 2 » » » » 1, 29.
» 3 » » » » 2, 23.
» 4 » » » » 3, 31.
» 5 » » » » 5, 21.
» 6 » » » » 6, 30.
» 7 » » » » 7, 24.

IV.

[587] Sechs Pergamentblätter kl. Quart. Der Schriftcharakter entspricht vollkommen dem des an hiesige Universitäts-Bibliothek übergegangenen Cod. Tischendorf. rescr., welcher oben S. 378—388 (Ztschr. d. D. M. G. I, S. 148—160) beschrieben worden ist. Nach der Unterschrift [1]) in rothen Buchstaben, Bl. 5 v., ist das erste

[1]) Abgebildet auf Taf. IV nr. II, nach einer Durchzeichnung *Tischendorf*'s (Anecdota sacra et profana p. 14, 2). Sie lautet: كتب فى سنه اثنين وسبعين ومايتين من سنين العرب *Geschrieben im Jahre zweihundert und zweiundsiebzig von den Jahren der Araber.* اثنين steht incorrect statt اثنتين. Das Schluss-n der Pluralendung in سنين ist nach vulgärer Weise, wie zum Stamme gehörig, in der Annexion geblieben, s. *Tantavy*, Traité de la langue arabe vulgaire, préf. XVII, 8. Indessen hatte auch schon das Altarabische, namentlich für dichterischen Gebrauch, einen unächten Singularis سنينٌ, Gen. سنينٍ, Acc. سنينًا, für سنونَ, Gen. u. Acc. سنينَ; s. Alfîja ed. *Dieterici*, S. ١٨, Z. 12—19. Der Muḫtaṣar al Ṣaḥâḥ sagt darüber unter dem Stamme سنه: واذا جمعتها بالواو والنون كسرت السين وبعضهم يضمها ومنهم من يقول سنينٌ ومئينٌ بالرفع والتنوين فيعربه اعرابَ المفرد قلتُ واكثرُ ما يجىء ذلك فى الشعر ويلزمُ الياءُ اذ ذاك. »*Wenn man den Plural davon* [von سنة] *durch Wâw und Nûn bildet, so giebt man dem Sîn ein Kasra, einige Araber aber geben ihm ein Damma. Es giebt deren auch welche sinînun und miʾînun* [Hunderte, für مئون] *mit dem Nominativ-u und der Nunation sagen und das betreffende Wort demgemäss wie einen Singularis abwandeln. — Ich* [der Verfasser jenes Auszugs aus Ǵauharî's Ṣaḥâḥ, Muḥammad ibn Abî Bakr ibn ʿAbdalḳâdir al Râzî] *bemerke, dass dies am meisten in der Poësie vorkommt und das î dann unveränderlich ist«.* Diese Bemerkung ist wörtlich aus Zamaḫśarî's Mufaṣṣal genommen, wo sie sich auf alle solche aus Pluralen auf în gebildete unächte Singulare bezieht. (Ich habe statt ويلزمُ الياءَ in *Broch*'s Ausgabe des Mufaṣṣal, S. ٧٦ Z. 5, nach meinem Ex. des Muḫtaṣar al Ṣaḥâḥ ويلزمُ الياءُ geschrieben und demgemäss übersetzt, vgl. Ḥarîrî ed. 1, S. ٨٨, Z. 11 des Commentars. Nach *Broch*'s Lesart: *und dass ihm* [dem betreffenden Worte] *dann unveränderlich ein î gegeben wird*). Hiernach ist das bei *Freytag* unter سنة Stehende zu berichtigen.

Stück im J. 272 der Araber (885—6 Chr.) von انبا (sprich Amba, d. h. Abba, Pater[2])) Antonius aus Bağdâd, mit seinem gewöhnlichen Namen Dâûd Bin Sînâ, in der Laura (Zellengallerie) des heil. Saba für den Pater Isaak im Sinaï-Kloster geschrieben worden. Bei der vollkommenen Uebereinstimmung der Schrift dieses Bruchstückes mit der des oben genannten Cod. Tischendorf. rechtfertigt diese durch einen glücklichen Zufall erhaltene Zeitbestimmung mehr als genügend meine a. a. O. ausgesprochene Geneigtheit, die arabische Schrift des letzteren spätestens in das 10. Jahrh. n. Chr. zu setzen. 1) Bl. 1 r.—5 v. *Schluss einer Legende vom Siege Christi über Tod u. Teufel*, in welcher manche Einzelheiten, namentlich der triumphirende Einzug Christi in die Unterwelt, mit den bezüglichen Theilen des apokryphischen Nikodemus-Evangeliums (Evangelia apocrypha ed. *Tischendorf*, p. 304—8) übereinstimmen, nur dass die arabische Erzählung ausführlicher ist. 2) Bl. 6 r. unter einer grösstentheils ausgerissenen und verwischten Ueberschrift mit rothen Buchstaben, von derselben Hand wie Nr. 1 geschrieben: *Anfang einer Erzählung von dem Streite, den einige Mitglieder der Christengemeinde von Sebastia* (in Cilicien, jetzt Siwas) *zur Zeit des heil. Basilius des Grossen gegen ihren Bischof Petrus erhoben, weil er — wenn auch nur in jungfräulicher Ehe — verheirathet war.*

---

[1]) S. *Schnurrer*, Biblioth. arab. p. 292, adn. *Wüstenfeld*, Macrizi's Geschichte der Copten. Vorrede S. 6.

XXIV.[1]

Die von Prof. *Tischendorf* im Morgenlande aufgefundenen alten christlich-arabischen Schriftdenkmäler (s. oben no. XXII u. XXIII) haben durch das auf seiner letzten Reise erworbene, in seinem Privatbesitze befindliche Bruchstück einer arabischen Uebersetzung des Buches Hiob nach den LXX[2]), von welchem das Facsimile auf Taf. V die ersten vierzehn Zeilen darstellt, einen wichtigen Zuwachs erhalten. Es sind zwei zusammenhängende Pergamentblätter in Kleinquart, von welchen das erste Cap. 2 V. 8 bis Cap. 3 V. 18, das zweite Cap. 6 V. 26 bis Cap. 8 V. 10 enthält. Demnach gehörten sie zum ersten Hefte (kurrâs) der Uebersetzung, nach den Raumverhältnissen wahrscheinlich als Bl. 3 u. 6. Das facsimilirte Textstück, in gewöhnliche Drucklettern mit allen diakritischen Punkten umgeschrieben, ist folgendes:

واخذ ايّوب قرميدة فجرد بها جراحه وكان جالس على مزبلة خارج
من المدينة وعندما مضا عليه زمان طويل قالت له مرته الى متاه نصبر
ونقول هوذا ننتظر زمان قليل نرجوا يوم خلاص هوذا قد انقطع ذكرك
من الارض نسى وما تمّ وما لقيت من الوجع باطل كان تعبى بهم
وكدّى وانت على مزبلة دود جالس وانت الليل والنهار فى السقيع وانا

[1]) Erschien zuerst im achtzehnten Bande der Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft v. J. 1864, S. 288—291.

[2]) Dass die alexandrinische griechische Uebersetzung die Grundlage dieser arabischen ist, beweist schon der Inhalt unsers Facsimile unwidersprechlich. Manche auch noch weiterhin hervortretende Abweichungen machen es indessen wahrscheinlich, dass der Araber nicht unmittelbar aus dem Griechischen, sondern aus einer Tochterversion der LXX, vielleicht aus der syrischen sogenannten Figurata übersetzt hat.

مثل الامة ادور من موضع الى موضع انتظر الشمس لتغيب لكيما استريح
من الكدّ والاوجاع المستحوذة عليّ ولكن قول شى من القول فى الربّ وموت
وأيّوب ينظر اليها ☆ قال لها أيّوب لماذا وكمثل واحدة من النسا
السفيهات تكلّمت ان كان قبلنا الخير من يدى الربّ فالآن للشرّ لا نصبر☆

[**289**] Die Schrift, durchaus wohl erhalten, ist ein steifes, sich noch eng an das Ḳûfi anschliessendes Nesḫî, am ähnlichsten der Schrift des Codex rescriptus und des neutestamentlichen Lectionariums, welche in no. XXII und no. XXIII, II beschrieben sind. Die Gestalt des د ist fast durchgängig die spitzwinklige wie im Cod. rescr., nur zweimal, in يده und اغدوا auf der letzten Seite Cap. 8 V. 4 u. 5, die noch ganz kufische wie im Lectionarium (s. die bezüglichen beiden Facsimile). Diakritische Consonantenpunkte — theils wirkliche Punkte, theils von rechts nach links schief heruntergehende Striche — hat die erste Hand nur sparsam gesetzt; von ihr rühren alle im Facsimile befindlichen her. Weiterhin hat eine spätere zweite Hand mit blässerer bläulicher Tinte noch einige Punkte (stets wirkliche Punkte) hinzugefügt[1]), ausserdem in gewöhnlichem Nesḫî Cap. 7 V. 5 über der Präposition in بمزبلة die Variante على, V. 6 nach اسرع das fehlende من الصل (*schneller als der Basilisk*) und V. 15 vor dem ف von وفرغ ein ا (statt وفرّغ zu lesen وأفرّغ). Dieselbe Hand hat Cap. 3 V. 3 und 5 die Optative هلك und ادركها nach neuerem Sprachgebrauche in يهلك und يدركها verwandelt. Schon von der ersten Hand aber rührt die im fünften Worte auf der sechsten Zeile des Facsimile bemerkbare Veränderung her; — wie es scheint, war ursprünglich geschrieben وبنادى (وبناتى *und meine Töchter*), so wie das vorhergehende دسى heissen sollte بنى (بنيّ

[1]) Eigenthümlich ist die Stellung des diakritischen Punktes unter dem ض von وضربوا Cap. 2 V. 12 von der ersten und in der Höhlung des غ von اغدوا Cap. 8 V. 5 von der zweiten Hand. In السنة *das Jahr*, Cap. 3 V. 6 und in المسا *der Abend*, Cap. 6 V. 4, hat schon die erste Hand das Sîn zum Unterschiede von dem Šîn mit drei in gerader Linie unter den Buchstaben gesetzten Punkten bezeichnet. Auch die drei Punkte des Šîn stehen mehrmals gerade neben einander.

meine Söhne); da aber zu dem verschriebenen نسى (نُسِيَ *es ist vergessen worden*, nämlich ذكرك *dein Andenken*) jenes وبناتى nicht passte, so wurde es in وما تم (وَمَا تَمَّ *und hat nicht fortgedauert*) verwandelt. Fehlerhaft punktirt sind von der ersten Hand Cap. 3 V. 4 يكون statt تكون in تلك الليلة يكون ظلمة (تلك الليلة تكون ظلمة) und Cap. 7 V. 14 يفزعنى statt تفزعنى in وانت يفزعنى (وانت تُفْزِعنى), wo die zweite Hand berichtigend zwei Punkte über das ي gesetzt hat; von der zweiten Hand Cap. 7 V. 17. انس statt ايش in ايش الانسان الذى عظمته (انس الانسان الذى عظّمته) und Cap. 8 V. 6 نسمع statt يسمع in وما نسمع دعوتك (وما يسمع دعوتك). In dem Consonantentexte ist das Wort تنّين Cap. 3 V. 8 (LXX κῆτος) in سنين und Cap. 7 V. 12 (LXX [290] δράκων) anscheinend in تيس verschrieben; Cap. 2 V. 10 unrichtig vor كمثل (s. das Facsimile) ein و und Cap. 2 V. 13 vor لما ein ف gesetzt (وما منهم احد كلمه فلما نظروا الى ضربته رديه وجمعه جدا d. h. وما منهم احد كلّمه لمّا نظروا الى ضربته رديّة وجيعة جدّا; LXX: καὶ οὐδεὶς αὐτῶν ἐλάλησεν πρὸς αὐτὸν λόγον· ἑώρων γὰρ τὴν πληγὴν δεινὴν οὖσαν καὶ μεγάλην σφόδρα); Cap. 3 V. 17 ein schwer zu deutendes نسم حرى (etwa يُسْتَرْ تَجَرِّى?) geschrieben statt يستريحون (LXX ἀνεπαύσαντο). — Das ة ist auch von der zweiten Hand überall ohne diakritische Punkte gelassen, wie im Cod. rescr., und مضى Cap. 2 V. 9 nach der Weise desselben مضا geschrieben (s. oben S. 386 Z. 8 v. u. flg. u. S. 387 Z. 3 flg.); das Fragwort متى hingegen erscheint immer mit Final-ى, wechselt jedoch auch in fortlaufender Rede mit متاه ab, wie im Facsimile Z. 4 und weiterhin Cap. 7 V. 4: اذا ما بت فلت متاه نكون نهار واذا قمت d. h. اذا ما بتّ قلت متاه يكون نهار واذا ايضا اقول متى نكون المسا قمت ايضا اقول متى يكون المسا. Auch noch in andern Punkten zeigt sich die Uebereinstimmung mit der Sprache und Schreibweise des Cod. rescr. So ist ausser dem adverbialen جدا *sehr*

und صباحا *Morgens* keine Spur mehr von Declination zu finden; denn فاه *seinen Mund*, Cap. 3 V. 1, ist hier durch alle drei Casus unveränderlich, s. oben S. 384 Z. 7 v. u. flg.; — das n der männl. Pluralendung bleibt vor dem Genetiv: مدبرين الارض *die Regenten der Erde;* — im Imperativ und Imperfectum der Verba mit و und ى in der Mitte und am Ende bleibt der lange Vocal durchaus: قول *sage*, موت *stirb*, لم اموت *ich bin nicht gestorben*, لم اكون *ich war nicht*, لم يخطى *er sündigte nicht*, لم تنسا *du hast nicht vergessen*, لم تنقى *du hast nicht gereinigt*, ja sogar اغدوا mit otiirendem Alif statt أُغْدُ *sei früh auf;* nur einmal, Cap. 3 V. 7 steht يكن statt يكون oder تكون in (sic) ولكن يكن تلك الللد اوجاع d. h. ولكن يكون تلك الليلة اوجاع; — das س vor Imperfecten mit Futurbedeutung bildet ein Wort für sich mit langem Vocal: سا انطلق *ich werde fortgehen*, سا نسمع *wir werden hören;* — von Vocalzeichen kommt bloss Damma vor: von der ersten Hand Cap. 3 V. 10 in الاُخاع als Ersatz für das ausgelassene و von الاوجاع *die Schmerzen*, von der zweiten Cap. 3 V. 6 in تعُد (لا تعُد في ايام الاشهر, LXX μηδὲ ἀριθμηθείη εἰς ἡμέρας μηνῶν) und ebendaselbst V. 4 in العمُر, d. h. القمَر *der Mond*, LXX φέγγος, was aber für العُمر *die* [291] *Lebensdauer* gehalten und demgemäss vocalisirt worden ist; alle drei Male mit der eigenthümlichen Stellung des Vocals weit links von dem Buchstaben zu dem er gehört (s. oben S. 381 Anm. 1). Das Nominativ-ā des Duals vertritt das Genetiv-ai in بسفتاه Cap. 2 V. 10, בִּשְׂפָתָיו, LXX ἐν τοῖς χείλεσιν αὐτοῦ. Statt الروسا Cap. 3 V. 15, LXX ἄρχοντες, steht الريسا, wie in dem Schriftstück vom J. d. H. 272, oben S. 389 Anm. Z. 5 v. u.; statt مرأته Cap. 2 V. 9, *seine Frau*, mit Ausstossung des Hamza مرته. — Von neuern Sprachformen und Wörtern ist zu bemerken das von *Flügel* zu Mani S. 161 Anm. 54 auch aus dem Fihrist nachgewiesene أوّلة für أُولى Cap. 8 V. 7 in ايامك الاولة *deine frühern Tage*, רֵאשִׁיתְךָ, LXX τὰ πρῶτά

σου, und النياح Cap. 7 V. 18: عليه النياح (وتقضى) ويعصى, LXX *καὶ εἰς ἀνάπαυσιν αὐτὸν κρίνεις*; nicht, wie *Ewald*, das vierte Ezrabuch S. 30 Anm., meint, für نياخ, sondern das aramäische ܢܝܚܐ *Ruhe*, woher auch das christl.-arabische تَنَيَّحَ, ܐܬܬܢܝܚ *zur Ruhe eingehen, selig sterben*, s. oben S. 387 Z. 11 v. u. Elmakîn S. 105 Z. 13, *Freytag* unter ناح med. Je, *Bocthor* unter Défunt und Trépasser.

Zwei Dinge aber unterscheiden dieses Schriftstück von den früher beschriebenen ähnlichen und geben ihm einen ganz besondern Werth: 1) die hier wirklich noch häufig erscheinenden »grossen Absätze nach gewissen Buchstaben [den nach links unverbundenen] desselben Wortes« (oben S. 388 Z. 21 flg.), ein charakteristisches Merkmal der kufischen Schrift, 2) das Schwanken zwischen zwei Punktirungsarten des ḳ: ق und ڧ, von welchen die erste im Ganzen siebzehn, die zweite dreizehn Mal vorkommt, letztere aber immer von der ersten Hand; die zweite punktirt schon durchgängig ق. Der Cod. rescr. no. XXII und die Bruchstücke no. XXIII, I u. IV haben die gewöhnliche asiatisch-aegyptische Form des ḳ als ق und des f als ف; das Bruchstück no. XXIII, 2 hat für ḳ ڧ, für f ف, no. XXIII, 3 umgekehrt für ḳ ف, für f — mit einer einzigen Ausnahme — ڧ. Hier war also eine bestimmte Unterscheidung der beiden Buchstaben schon fast ausnahmslos durchgedrungen, während in unserer Hiobübersetzung für den einen noch zwei verschiedene Bezeichnungsweisen abwechseln. Die genannten beiden Eigenthümlichkeiten weisen diesem Schriftdenkmale jedenfalls eine frühere Entstehungszeit an als die urkundlich festgestellte jener andern (s. oben S. 390 Z. 10 mit Anm. u. S. 393 Z. 5 flg. mit Anm.), ich meine etwa den Anfang oder die erste Hälfte des neunten Jahrhunderts christlicher Zeitrechnung[1]).

---

1) Prof. *Tischendorf* besitzt, was ich zufällig erst nach dem Drucke des Obigen erfuhr, 15 Blätter dieser Uebersetzung: Bl. 2, 3, 6—18, enthaltend Cap. 1 V. 8 bis Cap. 3 V. 18 und Cap. 6 V. 26 bis Cap. 28 V. 21. Im J. 1870 ist diese Uebersetzung von dem Grafen *Wolf von Baudissin* (Schüler der Professoren Fleischer und Delitzsch) herausgegeben worden u. d. T. Translationis antiquae arabicae libri Jobi quae supersunt ex apographo codicis musei britannici nunc primum edidit atque illustravit W. comes de Baudissin.

XXV.

Im J. 1862 erhielt der Vorstand der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft durch Herrn Dr. Busch, Attaché bei der Königl. preuss. Gesandtschaft zu Constantinopel, die Photographie eines angeblichen Briefes[1]) Muḥammad's an den Moḳauḳas, welchen ein Italiener in Damascus erworben haben wollte. In Veranlassung dessen schrieb ich damals an meinen Freund, Prof. Brockhaus, folgenden Brief[2]):

Ich sende Ihnen hierbei das köstliche Document zurück, mit der Versicherung, dass der Italiener, der es fabricirt oder colportirt hat, unter einem sehr glücklichen Sterne geboren sein muss, wenn es ihm gelingt, wirklich gelehrte Muhammedaner, wie den jetzigen osmanischen Unterrichtsminister Kemâl Efendi, anzuführen. Der Mann hat sehen wollen, ob die Henne noch lebt, welche dem Verkäufer des, nicht von Belin, sondern von Barthélemy in Aegypten aufgefundenen Schreibens von Muḥammad an den griechischen Statthalter von Aegypten (Journ. asiat. Déc. 1854, S. 482 flg.) so schöne goldene Eier gelegt hat. Er hat sich daher vom Zufall den andern Brief in die Hände spielen lassen, den Muḥammad an den persischen Statthalter von Baḥrein, المُنْذِر بن ساوى, schrieb, um ihn für die Sache des Islam zu gewinnen (*Wüstenfeld's* Ibn Hiśâm I, S. 945, Z. 13 u. 14; *Caussin de Perceval*, Essai sur l'histoire des Arabes, III, S. 265, Z. 6—13). Der Inhalt dieses Schreibens ist, soviel ich weiss, nirgends näher angegeben; Herr N. N. hatte daher, indem er ihn selbst herstellte, nicht so leicht ein Démenti zu fürchten. Er hat

---

[1]) Ein lithographisches Facsimile desselben findet sich im siebzehnten Bande der Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft v. J. 1863 (zu S. 385.)

[2]) Abgedruckt ebend. S. 386.

nun klüglich dafür gesorgt, dass die Eingangsworte, auf die es ihm am meisten ankam, sich auch — freilich mit einigen kläglich missrathenen und unmöglichen Buchstabenfiguren — wunderbar gut erhalten haben; besonders sind die heiligen Worte الله und محمد vom Zahne der Zeit allemal pflichtschuldigst respectirt.

بسم الله الرحمن الرحيم من محمد رسول الله الى المنذر بن ساوى سلام عليك فانى احمد الله اليك الذى لا اله غيره واشهد ان لا اله الا الله وان محمدا عبده ورسوله فاما بعد فانى —

»*Im Namen Gottes des Allbarmherzigen. Von Muhammad, dem Gesandten Gottes, an Al Mundir Bin Sâwî. Heil über Dich! So preise ich nun gegen Dich Allâh, ausser dem kein Gott ist, und bezeuge dass kein Gott als Allâh und dass Muhammad sein Knecht und Gesandter ist. Was nun weiter, so ist zu* —

Mehr brauchen wir nicht zu wissen um Lust zum Kaufen zu bekommen; und — ein kluger Mann darf auch nicht zu viel wagen. Das Uebrige gestaltet sich daher zu einer Aufgabe für Leute, deren Scharfsinn aus Nichts Etwas zu machen weiss; damit aber doch der Islâm jedenfalls nicht leer ausgehe, taucht auf einmal aus der trostlosen Zerrüttung ein wohl conditionirtes للمسلمين ما اسلموا! auf.

Aber in dem so schön erhaltenen vollständigen Eingange hat Muhammad's Schreiber mehrfaches seltsames Unglück gehabt: er hat nach türkischer oder turcisirender Aussprache المرر (المنزر) statt المنذر, und عمره (غييره) statt غيره, ferner — vielleicht durch einen Dialektfehler? — اسعد (اشعد) statt اشهد, und — eine Curiosität ersten Grades! — معا (فعا) statt فأما geschrieben. — Ich hoffe, hieran haben Sie genug.

XXVI.[1])

Herr Dr. Brugsch übergab mir nach seiner Rückkehr aus Aegypten die nachstehenden, in den Jahren 1853 und 1854 dort von ihm gesammelten Volkslieder zur Veröffentlichung in unserer Zeitschrift. Der Text ist von zwei verschiedenen Händen in starkem deutlichen Neshî geschrieben: von der einen Hand Nr. 1—4 auf einem Quartblatt, von der andern Nr. 5—17 auf zwei Folioblättern; links daneben von drei einander sehr ähnlichen Händen, auf jedem Blatte von einer andern, die Aussprache in lateinischen Buchstaben; — dazu auf drei entsprechenden Blättern eine französische Uebersetzung, mit Ausnahme von Nr. 1—4, 7 und 8 von derselben Hand geschrieben wie die Aussprache von Nr. 5—8 auf dem ersten Folioblatt; Nr. 1—4 und 7—8 wieder von zwei verschiedenen Händen. Nach einer Anmerkung des Herrn Dr. Brugsch rührt alles mit lateinischen Buchstaben Geschriebene von einem Kâtib (Regierungs- oder Verwaltungsbeamten) aus Alexandrien her, dem er den Text zur Hinzufügung der Aussprache und Uebersetzung gegeben hatte. Vielleicht ist demnach ein Theil derselben von dem Kâtib selbst, das Uebrige auf seine Veranstaltung von Andern, nach dem Charakter der Schriftzüge jedenfalls Alles von Orientalen geschrieben. Text und Transcription erscheinen hier genau nach der Urschrift abgedruckt, nur dass in jenem einige Lesezeichen hinzugefügt, in dieser ein paar offenbare Schreibfehler berichtigt sind. Statt der etwas paraphrastischen französischen Uebersetzung aber habe ich eine mehr wortgetreue deutsche gegeben und das, was aus jener mittheilungswerth schien, in den Anmerkungen aufgeführt.

---

[1]) Erschien zuerst im elften Bande der Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft v. J. 1857, S. 668—688.

Die Consonanten-Transcription der vier ersten Stücke befolgt eine ziemlich feste, theilweise neuern europäischen Vorlagen nachgebildete Methode. Das ج ist g, ح ḥ, خ ḫ, ذ ḏ und z, ش ś, ص s, ض d, ط tʿ, ع grösstentheils (denn einigemal ist es übergangen) ʿ und ʿa, غ ṫ, ق qu und q, einmal g, و ou, ى y. Weniger bestimmt und gleichförmig ist die Transcription in Nr. 5—8: ج nach nichtaegyptischer Aussprache dj, ح h, خ kh und k, ذ d, z oder zwischen Vocalen s, س s, c oder ç, ش ch, ص s, ض d, ط t, ع im Silbenanfange durch einen Circumflex über dem Vocal, im Silbenschlusse durch [669] Verdoppelung des Vocals, oder in beiden Fällen auch gar nicht ausgedrückt, غ gh, ق g, و ou, وَ und وِا oi, nach französischer Weise auszusprechen, auch oui, ى y. — Am unbeständigsten ist die Transcription in Nr. 9—17: ث t, ج g und dj, ح h und hh, خ kh, hh, k, h, ذ z, ز z oder zwischen Vocalen s, س s, ss, c oder ç, ش ch und che, ص s und ss, ض d, ط t, ع h, im Silbenanfange auch durch einen Circumflex über den Vocal oder gar nicht ausgedrückt, غ gh und g, ق q, k, kh, g, gh, gu, h, و ou, ى y. — ث kommt bloss in der dritten Abtheilung, ظ gar nicht vor. Der Circumflex in soûli سؤلى Nr. 7 V. 3 drückt das ruhende Hamza oder auch die aus dessen Auflösung entstehende Länge des Vocals aus. Im Silbenanfange ist das Hamza einmal, in bilhasrar بالاسرار Nr. 14 Z. 2, durch h (h aspirée = أ) dargestellt, aber gerade da unpassend, weil das Versmass ein Verbindungs-Alif fordert. Feste Consonanten, die ursprünglich Taśdîd haben, werden in vocallosen Wortausgängen, verdoppeltes y und ou (ى und و) auch in der Wortmitte nur einfach geschrieben. Daher oft unmetrische Verkürzungen, wie col st. collo Nr. 6 Z. 2, tib st. tibbi Z. 3, zol st. zolli Nr. 7 V. 6, khil st. khillo Nr. 11 V. 3. Eine blosse Nachlässigkeit ist die Nichtverdoppelung des m in damouna دَمّونا Nr. 14 Z. 2. Dagegen wird die natürliche Schärfung eines Consonanten nach einem kurzen Vocal unnöthiger und ungehöriger Weise durch Ver-

doppelung bezeichnet in filgoummha فِي الْجُمْعه und bilchouffha بالشُقْفه Nr. 11 V. 3 u. 4, zugleich mit Abstreifung des folgenden Halbconsonanten in elhaff الْعَفو Nr. 11 V. 2. Die Verdoppelung eines Sonnenbuchstaben durch Assimilation des l des Artikels wird theils der Aussprache überlassen, theils durch die Transcription, einmal, in gouroubi chamci غروب الشمس Nr. 16 V. 1, auch gar nicht ausgedrückt.

Die Vocale erscheinen grösstentheils in ursprünglicher Reinheit und Einfachheit. Fatḥa ist a, Kasra i, Damma ou oder o, — das letzte zweimal, in assahdau السعدُ Nr. 10 V. 1 als Kürze und in rouhohau روحهُ Nr. 7 V. 2 als Länge, durch ein französisches au, einmal, in assidqu الصدقُ Nr. 2 Z. 1, durch u ausgedrückt; doch kann dies letzte auch integrirender Theil des qu = ق sein sollen. Fatḥa sinkt nur im Artikel, und auch [670] da nicht immer (s. das eben erwähnte assidqu, ferner alhaoua Nr. 4 V. 1, assogmo Nr. 7 V. 4) zu e herab; weiter durch Rückwirkung des î oder ĭ der folgenden Silbe zu ĭ, in djidid جَديد, milihh مَليح, nidjib نَجيب, yiguid يَقيد, illi اَللّى (st. اَلّذى), tihcibou تَحْسبوا, tikdimak تَخْدمك, und durch den Einfluss des einleitenden j auch vor einer Silbe mit a und ou, in ydjrah يَجْرح, yslah يَصْلح, ycoun يَكون (das y wie ein feines ji oder einfach wie i auszusprechen), selbst nach dem t der zweiten Person des Impf., in tibat تَبات Nr. 12 Z. 3; ausserdem in halifto حلَفْت Nr. 16 V. 3, nach der aegyptischen Aussprache يحلف حلف (*Bocthor*, Dict. franç.-ar. unter Jurer und Serment), in dimhati دَمْعتى Nr. 12 Z. 1 (hebr. דִּמְעָתִי) und in missa, miça مَساء Nr. 16 V. 2 u. 3. Wie von y, so wird Fatḥa auch von ou in der gewöhnlichen Aussprache oft ganz verschlungen, hier nur einigemal in der Partikel وَ: ouzour وَزر Nr. 11 V. 3, ouna وَانا (st. ouăna, mit Aus-

stossung des أ, für ouăăna وأنا) Nr. 13 Z. 3, ouddamou وَالدمع Nr. 15 Z. 4, oullahi وَالله Nr. 16 V. 3 (dagegen ouallahi Nr. 17 zu Ende). — Kasra ist durch Rückwirkung des ع zu Fatḥa aufgehellt in aaradak أعْراضك Nr. 11 V. 3, und nach der aegyptischen Aussprache von عمل ʿamal (*Tantavy*, Traité de la langue ar. vulg., préf. XIII unt.) in denselben Vocal verwandelt in amalti عملْت Nr. 12 Z. 1 u. Nr. 13 Z. 2 u. 3; zu Ḍamma verdunkelt durch die emphatischen Consonanten ق und ص in gussati قصتى Nr. 17 Z. 4, ausserdem in un إنْ Nr. 1 Z. 1 u. 4 und in olf ألف Nr. 2 Z. 3 u. Nr. 15 Z. 2; zu e abgestumpft in beldoumohi بالدموع Nr. 17 Z. 2. Wie oben Fatḥa, so wird auch Kasra verschlungen von ou in oudad وداد Nr. 14 Z. 3, von a in oualla وَالّا (so mit Waṣl in der Urschrift) st. وَإلّا Nr. 1 Z. 5 und Nr. 9 Z. 2 (*Tantavy*, Traité, préf. VI u. VII). — Ḍamma ist, wie [671] im entsprechenden Falle Fatḥa, durch Rückwirkung des i der folgenden Silbe zu Kasra geworden in tirih تُريح Nr. 13 Z. 1, tiridou تُريد Nr. 16 V. 2, tithib تُتْعب Nr. 13 Z. 1, ygid يُجد Nr. 1 Z. 4; ausserdem in midaoui مداوى Nr. 5 Z. 3 und amalti عملتُ Nr. 12 Z. 1, Nr. 13 Z. 2 u. 3; das lange û zu o in baho باحُوا und kano خانُوا Nr. 14 Z. 2 u. 3, tagodou تُجود und beldoumohi بالدُموع Nr. 17 Z. 2. Das kurze Ḍamma bleibt nach gemeiner Aussprache *Tantavy*, Traité, préf. XIV u. XV) unverändert in ʿaléhom عليهم Nr. 1 Z. 2. — Die ursprünglichen beiden Diphthongen erscheinen: ـَىْ als ai (ʿainah عَيْناه und tairoho غَيْره Nr. 3 V. 1 u. 2), ay (alaycom عَلَيْكم Nr. 1 Z. 3, zay زَىّ Nr. 6 Z. 4, ayni عَيْنى Nr. 7 Z. 1, u. s. w.), ei (cheik شَيْخ Nr. 8 Z. 3), è (ʿbtalète ابتَلَيْت und khodède خدَيْد Nr. 8 Z. 1 u. 2, wobei die Länge des

Vocals, wie in race رَاسْ Nr. 6 Z. 1, noch durch ein dem Schlussconsonanten angehängtes stummes e ausgedrückt ist), é (ʿaléhom عَلَيْهُمْ Nr. 1 Z. 2), e (akher أَخِيرْ Nr. 5 Z. 4, ech und eche أَيْشْ Nr. 12 Z. 1, Nr. 13 Z. 2 u. 3).; ـَوْ als au (nauhhaki نَوْحَك Nr. 15 Z. 1), o (noh نَوْح Nr. 1 Z. 4, foh فَوْق Nr. 12 Z. 2), ou (oula أَوْلْ Nr. 11 V. 4). Ueber das laïça لَيْس Nr. 7 Z. 5 s. dort Anm. 7. — Kürze und Länge der Vocale sind in der Regel nicht unterschieden; eine Ausnahme ist der Circumflex über a und ou (bilgharâm Nr. 8 Z. 1, himâna Nr. 11 V. 3, sabâha Nr. 16 V. 3, soûli Nr. 7 V. 3, was indessen auch in Uebereinstimmung mit der Schreibart des Textwortes, سول, wie schon gesagt, den nach dem kurzen u ruhenden Spir. lenis ausdrücken kann) und jenes eben besprochene stumme e als Längezeichen. Der Gravis auf der Endsilbe von bildjafà بالجفا Nr. 7 V. 4 soll wahrscheinlich die in solchen Endungen gewöhnliche Inclination des â zu ä, è, bezeichnen; s. *Tantavy*, Traité, préf. VII, Z. 9—11. Ṙairoho Nr. 3 V. 2 statt ṙairaho غيره, ouddamou Nr. 15 Z. 4 statt ouddama والدمع, und kaddaca Nr. 16 V. 3 statt kaddica [672] خدك, sind keine organischen Vocalveränderungen, sondern einfach grammatische Fehler, Verwechselungen der alten Casusendungen, wie sie bei den Neuern oft vorkommen.

Was die Versmaasse betrifft, so sind die Stücke 1, 2, 5, 6, 8, 9, 14 und 17 sogenannte Mawwâl (s. Ztschr. d. D. M. G. VII, 365 flg.), einigemal, wie Nr. 1 Z. 5, Nr. 5 Z. 1, Nr. 8 Z. 3, mit – – statt – ◡ – im zweiten Fusse. Es zeigt sich in ihnen dieselbe Mischung älterer und neuerer Sprachformen, wie in den Versstücken der nämlichen Gattung bei *Tantavy*, Traité S. 176—198, und das Metrum selbst beruht auf dieser Abwechselung. Manches hierher Gehörige wird nun allerdings durch die Transcription dargestellt, aber es fehlt auch in diesem Punkte überall an durchgreifender Sicherheit und Folgerichtigkeit, wie überhaupt die neuern Araber gewöhnlichen Schlages in metrischen Dingen nichts weniger als feinfühlend und gewissenhaft sind. Die stärksten, offenbarsten Verderbnisse des Versmaasses, entstanden aus

Unwissenheit, Unachtsamkeit und allerhand Vorwitz, werden unbedenklich angenommen und fortgepflanzt; beim Recitiren und Singen unrhythmischer Verse aber stolpern Zunge und Ohr so gut es geht über die Anstösse hinweg. Auch hier kommt Mehreres dieser Art vor; s. Nr. 1 Anm. 4, Nr. 7 Anm. 2, 5, 7, 8 u. 9, Nr. 12 Anm. 3, besonders Nr. 16 Anm. 1 und Nr. 17 Anm. 1. — Viele zur Darstellung des Versmaasses unentbehrliche kurze oder mit Nunation versehene Endvocale lässt die Transcription ganz weg, während sie andere manchmal dicht daneben ausdrückt; umgekehrt hat sie bisweilen an und für sich richtige, aber gerade da, wo sie stehen, metrisch unzulässige Endvocale, wie ouasbahto st. ouasbaht Nr. 9 Z. 2, billahi st. billah Nr. 12 Z. 1. So ist auch die grammatisch und metrisch nothwendige Synalöphe stellenweise mit oder ohne Anwendung des Apostrophs, mehrmals sogar durch völliges Zusammenziehen der beiden Wörter ausgedrückt, anderswo aber nicht. Nirgends ist die in der Vulgärpoesie gewöhnliche Ausstossung kurzer Vocale im Innern der Wörter angegeben: oitabib ladjrah Nr. 6 Z. 4, spr. oitbib eladjrah وَطْبِيب ٱلْأَجْرَاح; hadaf elkitab Nr. 8 Z. 4, spr. hadf elkitab حَذْف ٱلْكِتَابْ; ziht litamak Nr. 10 V. 2, spr. zihta ltamak زِحْتَ ٱلْتَامَكْ. Von dem Dichterrechte, das Trennungs-Alif in ein Verbindungs-Alif zu verwandeln, ist hier, im Zusammengehen mit der Volkssprache, der unbeschränkteste Gebrauch gemacht. (Beiläufig sei bemerkt, dass die aramaïsirende Erweichung des consonantischen Alif, wie sich z. B. aus Zamaḫśarî's Kaśśâf nachweisen lässt, schon früh sogar in die Lesung des Korans eindrang und die Zäune der strengen Observanz niederzureissen [673] begann.) Der Artikel 'al verliert bisweilen selbst nach vocallosen Consonanten sein 'a; folgt dann ein ursprüngliches Trennungs-Alif darauf, so geht auch dieses in ein Verbindungs-Alif über und wirft seinen Vocal auf das l des Artikels zurück, wie in راخيين الاعداب, Nr. 1 Z. 5, spr. râḫiîn la'dâb, mit zwei weitern Vulgarismen: der Form râḫiîn statt râḫîn (s. oben S. 385, Z. 16 u. 17) und der Beibehaltung des n in der Annexion (*Tantavy*, Traité, préf. XVII, Nr. 8); folgt aber ein fester Consonant, so drängt sich zur Bildung einer organisch nothwendigen

kurzen Silbe ein Schewa mobile ein, wie in واخر التّمه Nr. 14 Z. 4, spr. wâḫir lᵉtimma. Zu dem ersteren Falle vgl. bei *Tantavy* صميم الأمعه, spr. ṣamîm lam'ah, statt صميم الأمعاء, S. 178, ۴, l. Z., und الارواح, spr. larwâḥ, statt al arwâḥ, S. 198, ۴۲, Z. 2.

Ueber Geist und Gehalt dieser aegyptischen Lieder zu sprechen, ist unnöthig; sie charakterisiren sich selbst nur zu sehr. Ein altes Culturvolk, dessen Unterhaltungslyrik zu so eintöniger, schwächlicher, halb weinerlicher halb lüsterner, und dabei epigrammatisch zugespitzter Gefühlständelei herabgesunken ist, bedarf eines gewaltigen Anstosses oder vielmehr einer weltgeschichtlichen Umwälzung, um, wo möglich, aus seinem Hinträumen zu erwachen und sich selbst wieder zu verjüngen. Dass übrigens der arabische Geist die Fähigkeit, sich und seine edle Sprache zu kräftigen Gedanken, Worten und Rhythmen zu erheben, auch in Aegypten noch nicht ganz verloren hat, zeigt das Kriegslied bei *Tantavy* S. 198—202, das über seine girrende und seufzende Umgebung so stolz emporragt, wie eine Palme über niedriges Gesträuch.

1.

ان لحت يا فجر سلّم لى على الاحباب

سلّم عليهم وصبّ الدمع على الاعتاب[1])

وقل لهم قلب دى[2]) المضنى عليكم داب[3]) [674]

Un lihit ya fagro sallim li ʿala laḥbab
Sallim ʿaléhom ouasob el dam'a ʿal aätab
Ouaquol lahom qualb dilmodna alaycom dab

Wenn du aufleuchtest, o Morgenröthe, grüsse mir die Geliebten,
Grüsse sie und vergiesse Thränen auf ihren Schwellen,
Und sage ihnen: »Das Herz des Sehnsuchtskranken ist euretwegen hingeschmolzen.

1) Im Gegensatze zu dem على الاحباب des ersten Halbverses, durch Syncope wie علاعتاب auszusprechen; s. *Tantavy*, Traité, préf. X, 9—11. Vgl. unten Nr. 8 Anm. 4.

2) Statt ذى; المُضنَى ist in der Bedeutung des Passiv-Infinitivs zu nehmen; d. franz. Uebers.: »le malheureux amant«.

3) Statt ذاب.

ان كنتم[4]) هجرتوه قولوا له يجد النوح[5])
وآلا اسعفوا بالوصل يا راخيين الاعداب[6])

Un kontom hagartouh quoulou lou ygid el noh
Oualla' sifou bilouasl ya rah'iin laädab.

Habt ihr mit ihm gebrochen, so sagt's ihm, dass er fort und fort wehklage;
Wo nicht, so gewährt ihm Liebesvereinigung, ihr mit den weich herabhangenden Turbanzipfeln!«

2.

الصدق والكذب من وعدى ومن وعدك
والقرب والبعد من عندى ومن عندك

Assidqu oualkizb min ou'adi ouamin oua'adak
Oualquorb oualb'od min indi ouamin indak

Wahrhaftigkeit ist meinen, Lügenhaftigkeit deinen Versprechungen eigen,
Annäherung kommt von meiner, Entfernung von deiner Seite,

---

[4]) Das Versmaass verlangt ان كان, mit dem ضمير الشان: wenn es ist, nämlich so wie folgt. Dieses unveränderliche كان, später gewöhnlich mit ان zusammengeschrieben: انكان, absorbirt eben so wie das flectirte den syntaktischen Einfluss des إنْ und lässt dem folgenden Perf. seine selbständige Zeitgeltung.

[5]) Vgl. Makkari I, ١٩, 17: تُجِيدُ النَّوْحَ (von أَجَادَ).

[6]) Statt الاعذاب, Plur. von عَذَب, عَذَبَة, der seitwärts auf die Schulter herabhangende Zipfel des Kopfbundes, dem feine Leute im Morgenlande eben so zierlichen Schwung und Fall zu geben wissen, wie etwa unsere Modeherren ihren Locken oder Cravattenzipfeln; s. *Dozy*, Dict. des vêtements, S. 307 u. 308, *Bocthor*, Dict. franç.-ar. u. d. W. Bout. Vgl. Nr. 13 Z. 3.

[675] والاءلف والخلف من جندى ومن جندك
والـوصـل والهجر من قصدى ومن قصدك[1]

Oualolfo ouallh'olfo min gondi ouamin gondak
Oualouaslo oualhagro min quasdi ouamin quasdak.

Eintracht pflegen Leute meiner, Zwietracht Leute deiner Art[2],
Auf Liebestreue ist mein, auf Liebesbruch dein Sinn gerichtet.

3.

[1]) اهـوى رشـأ سـهـامـه عيناه يهوى تلفى ومهجتى تهواه
اقسمت بخالقى الذى سوّاه لا اعشق غيـره ولا اسـلاه

Ahoua ras'a sihamoho 'ainah Yahoua talafi oua mohgati tahouah
Agsamto bih'aliqui el lazi saouah La aás'aq ŕairoho ouala aslah.

Ich verlange nach einem Rehlein, dessen Pfeile seine Augen sind; es verlangt nach meinem Untergange, während mein Herz nach ihm verlangt.
Ich schwöre bei meinem Schöpfer, der es gebildet hat: Ich werde nie ein anderes lieben und es nie vergessen.

---

[1]) Den Nerv des Ganzen bildet auch hier (s. Ztschr. d. D. M. G. IX, S. 595, Anm. 2) der antithetische لفّ ونشر, der aber in der Uebersetzung auf die gewöhnliche Ausdrucksweise zurückgeführt ist.

[2]) جُنْد nach dem türk. Ḳâmûs (b. *Freytag* übergangen): besondere, von andern unterschiedene Menschenklasse; auch ein zu einer solchen Klasse gehöriger einzelner Mensch; in beiden Bedeutungen Synonym von أُمّة. Die franz. Uebersetzung giebt den allgemeinen Sinn: »L'accord est de mon caractère et le désaccord est du vôtre«.

[1]) Ein persisches Rubâ'î-Versmaass, oft vorkommend im Gulistân, z. B. Semelet's Ausg. S. ٣٩ Z. 12, S. ٤٩ Z. 6 u. 7, S. ٩٢ Z. 1 u. 2 u. s. w., aufgeführt in *Gladwin*'s Diss. on the Rhetoric, Prosody and Rhyme of the Persia, p. 144, l. 10 u. 11. Es ist:

– ◡ –́ ◡ ◡ – –́ | ◡ –́ – – –́ .

مفعولُ مفاعلن | مفاعيلن فع

[676]

4.

علامة من كان الهوى فى فؤاده[1]   اذاما راى محبوبه يتغيّر
ويصفرّ منه الوجه بعد احمراره   وإن خاطبوه فى الجواب تحيّر

'Alamato man kana alhaoua fi foadihi
Iza ma raa maḣboubaho yatarayar
Oua yasfarrou minho elouagho báda iḣmirarihi
Oua in ḣaṫábouhou filgaouabi taḣayar.

Das Zeichen eines, in dessen Herzen die Liebe wohnt, ist, dass er, so oft er seinen Geliebten sieht, sich verändert,
Sein Gesicht, vorher roth, blass wird, und er, wenn man ihn anredet, nicht weiss was er antworten soll.

5.

حوشوا الهوى عنّى الّا[1] الهوى يجرح
جرح فوادى لم خلّى ولا مطرح
قالو نجب[2] لك مداوى؟ قلت لم يصلح
اللى جرحنا يداوى قلت اخير[3] واصلح

Houchou el haoi anni illa 'lhaoi ydjrah
Djarah fouadi lam khalla oila matrah.
Galou nidjib lak midaoui golt lam yslah
Illi djarahna yodaoui golt akher oislah.

Haltet die Liebe fern von mir! Gewiss, die Liebe verwundet;
Sie hat mein Herz verwundet, auch nicht e i n e Stelle hat sie heil gelassen.
»Wir wollen«, sagte man, »dir einen Heilkünstler bringen«. Das hilft nichts, sagte ich;
Der mich verwundet hat, mag mich auch heilen; das, sagte ich, ist besser und hilft mehr.

---

1) Versmaass Ṭawîl.

1) Starke Affirmation, durch eine Ellipse zu erklären: ما هو الّا, ما يكون الّا, es ist nicht anders als —; auch allein stehend, wie bei *Bocthor* unter Certainement: »Me connaissez-vous? تعرفنى; réponse: certainement, الّا«.

2) Statt نجيب, Imperf. des vulgären جاب, er hat gebracht, aus جآء ب zusammengezogen.

3) Sprich nach aegyptischer Weise أَخْيَر.

[677] 6.

نوح يا حمام على راس المتيّم نوح
ما[1] تحسبوا كل من غنّا يكون مشروح
مراكب الطبّ فاتوني[2] وانا مجروح
وطبيب الاجراح قال لى زى ما جيت روح

Nouh yahamam âla race elmotayam nouh
Ma tihcibou col man ghanna ycoun machrouh.
Marakib el tib fatouni oina madjrouh
Oitabib ladjrah galli zay ma djit rouh.

Wehklagt, o Tauben, über dem Haupte des Liebegeknechteten, wehklagt!
Meinet nicht, jeder, der singt, sei fröhlich.
Die Fahrzeuge mit Heilmitteln haben mich verwundet zurückgelassen,
Und der Wundarzt hat zu mir gesagt: »Geh wie du gekommen bist!«

7.

[1]منعتم عينى[2] تراكم وليس فى مهجتى سواكم
بعزّكم سادتى بذللى[3] رقّوا لمن روحه فداكم

Manaatoum ayni taracoum oilayça fi mohdjati sioicoum
Biïzzicoum sadati bizolli riggou liman rouhohaufidacoum

Ihr habt mein Auge verhindert euch zu sehen, während in meinem Herzen niemand wohnt als ihr.
Bei eurer Erhabenheit, mein Gebieter, und bei meiner Niedrigkeit, habt Mitleiden mit einem, der sein Leben für euch hinzugeben bereit ist!

---

1) ما vulgär für das prohibitive لا; vgl. Nr. 11 Anm. 4. Die franz. Uebersetzung: »Ne croyez point que tout ce qui chante ressente de la joie«.

2) فات mit على bedeutet im aegyptischen Arabisch schlechthin so viel als عدا, عبر, جاز, مرّ, passer; aber mit dem Acc. so viel als غادر, خلّف, ترك, abandonner, laisser, ähnlich dem aram. שבק, arab. سبق. Die franz. Uebersetzung: »Les navires de la médecine m'ont quitté blessé«. *Tantavy*, Traité, S. 180 Z. 2: وارحم متيّم من اجلك فات اهلًا له »aie pitié d'un esclave qui a abandonné pour toi sa famille«.

1) Versmaass Basîṭ, 6. Art.

2) Das Vermass verlangt مَنَعْتُمْ مُقْلَتِى.

3) Statt بذلّى; vgl. Nr. 11 Anm. 3.

[678]

يا هواهم[4]) بغيتى وسؤلى   هل سبيل[5]) الى لقاكم
عذّبتموا[6]) بالجفا محبّا   انحله السقم من جفاكم
جودوا بعطف على محبّ   ليس يرجو[7]) سوى عطاكم
انتم كرام ولست ابغى   لذلّ فقرى الّا[8]) غناكم
انتم ملاذى وجبر كسرى   ولا ملاذى الّا[9]) حماكم

Ya haoihoum boughyati oi soûli   hal sabilon ila ligacoum
Azzabtoumou bildjafâ mohibban   anhalahou assogmo min djafacoum
Djoudou biâtfin âla mohibbin   laïça yardjou sioi atacoum
Antoum kiramoun oi lasto abghi   lizol fagri illa ghinacoum
Antoum malasi oi djabr casri   oi la malasi illa himacoum.

O ihr, deren Liebe mein Begehr und meine Bitte ist: giebt es ein Mittel euch wiederzusehen?
Ihr habt durch Härte einen Liebenden gepeinigt, der wegen eurer Härte von Siechthum abgemagert ist.
Spendet einige Zuneigung einem Liebenden, der nur auf eure Gabe hofft!
Ihr seid edelmüthig, und ich begehre [als Hülfe] für die Niedrigkeit meiner Armuth nur euren Reichthum.
Ihr seid meine Zuflucht und die Heilung meiner Zerschlagenheit; meine Zuflucht ist nur euer Gau.

---

4) Sprich يَا هُوَاهُمْ, mit vulgärer Syncope, wie bei *Tantavy* S. 184, ٣٦, Z. 4, und S. 198, ۴٦, Z. 2, فِي مُحَبَّتَكْ; s. oben S. 407 Z. 16 flg. Freilich wäre diese Härte durch ein Wort wie حُبُّهُمْ oder وَصْلُهُمْ leicht hinwegzuschaffen.

5) Nach dem Versmaasse هل مِنْ سبيلِ.

6) Ueber diese volle Schreibart mitten im Verse s. *Arnold*'s Moʿallaḳât, Praef. VI u. VII.

7) Nach dem Versmaasse يُرَجِّي. Der Transcriptor scheint die fehlende Silbe durch die unzulässige Diaeresis »laïça« haben herbeischaffen zu wollen.

8) und 9) Desgleichen سِوَى.

[679] 8.

لمّا ابتليت بالغرام والوعد كان جارى
وصبحت[1] مشبوك ودمعى على الخديد جارى
سالت من شيخ عالم فى العلوم دارى
حدف[2] الكتاب من يمينه والتفت قال لى
دارى على بلوتك يالّلى[3] ابتليت دارى

Lamma 'btalète bilgharâm ouiloiad can djari
Oiçabaht machbouk oidami âl khodède[4]) djari
Saalto min cheik alim fil oloum dari
Hadaf elkitab min yamino ouiltafat galli
Dari âla balouitak yalli 'btalète dari.

Als ich an Sehnsucht erkrankt war, indem das Verhängniss[5]) seinen Lauf hatte,
Und ich [vom Liebesnetz] umgarnt war, indem mir die Thränen über die eingefallene Wange strömten,
Befragte ich einen gelehrten, in den Wissenschaften erfahrenen Altmeister;
Der warf das Buch aus seiner Rechten, wandte sich und sprach zu mir
»Verhehle[6]) dein Leiden, du an Sehnsucht Erkrankter, verhehle es!«

---

[1]) Statt وأصبحت, vgl. Nr. 9 Z. 2. Die Transcription sollte oiçbaht geben.

[2]) Statt حذف.

[3]) Statt يا ألّذى. Das Kesra steht nach aegyptischer Weise, wie auch immer bei *Tantavy*, unmittelbar **unter** dem Taśdîd.

[4]) Darstellung der von dem Versmaasse geforderten vulgären Syncope علّخديد; s. Nr. 1 Anm. 1. Die Deminutivform, eig. **Wängelchen**, soll zur Erregung von Mitleid dienen und die Verfallenheit der Wange in Folge der Liebespein ausdrücken.

[5]) So nach dem Sinne und der franz. Uebersetzung: »par le destin prescrit«.

[6]) دارى behutsam, schonend behandeln, hier **verhehlen**, **verheimlichen**; s. *Bocthor* unter Céler. Die franz. Uebersetzung: »Cachez votre malheur, vous qui êtes malheureux, cachez«.

[680] **9.**

يا سادتي ذاب قلبي في مراضيكم
واصبحت اراضي الهوى واَلّا[1] اراضيكم
وان كان يا سادتي قتلي بيرضيكم
انا المتيّم وما فيّ[2] يقضّيكم

Ya sadati zaba galbi fi maradicom
Ouasbahto aradilhaoua oualla aradicom
Ouaïn kana ya sadati qatli biyordicom
Analmotayam ouama fiya yoghaddicom.

O meine Gebieter, mein Herz ist hingeschmolzen in [vergeblichen] Bemühungen um euer Wohlwollen,
Und ich bin nun (ungewiss): soll ich die Liebe, oder soll ich euch zu befriedigen suchen?
Doch wenn euch, o meine Gebieter, mein Tod zufrieden stellen kann,
Nun dann —: ich bin der Liebegeknechtete, und das Gefühl in mir macht euch zu meinen Richtern[3].

---

[1]) D. h. واَلّا st. وإلّا, oder; s. die Einleitung S. 405 Z. 12 flg. und Nr. 1 Z. 5. Der durch die Doppelfrage dargestellte Prädicatsbegriff von اصبحت ist etwa متردّدا, متحيّرا. Die franz. Uebersetzung: »Je me trouve embarrassé entre ce qui vous plaît et ce qui plaît à l'amour«.

[2]) فيّ bildet mit den beiden ersten Silben von يقضّيكم den hier seltneren Fuss ⏑́ ⏑ ⏑ – statt – ⏑́ ⏑ –. Uebrigens kann man auch, um den gewöhnlichen Fuss zu erhalten, nach vulgärer Weise فيّا lesen (s. *Tantavy*, Traité, S. 116 Z. 13: اللى ما هو فيّا ما يصعب عليّا).

[3]) Ganz die im Koran so häufige Art von Bedingungsnachsatz, wo der Grund an die Stelle der daraus zu entwickelnden Folge tritt. Die franz. Uebersetzung: »Si ma mort vous contente, me voici votre amoureux, disposez de moi«.

[681] **10.**

السعد اضحى خدّامك[1]	والغصن من شانك مفتون
يا من اذا زحت لتامك[2]	قالوا الحوارى[3] احنا دون
بدّى اقبّل مبسمك	الفت وقال لى يا مجنون

Assahdau adha khaddamak	oualghosno minchanak maftoun
Ya man iza ziht litamak	galoulhaouari ihna doun
Biddi ogabbil mabsamak	alfat ouagalli ya magnoun.

Das Glück ist dein Diener geworden und der [geschmeidige] Zweig ist von dir bezaubert;
O du, so schön, dass, wenn du dein Gesichtstuch wegziehst, die Huris sagen: »Wir sind besiegt«,
Ich muss deinen Mund küssen. [Als ich so sprach,] da wendete er sich und sagte zu mir: »Wahnsinniger!«[4])

---

[1]) Ein neueres Versmaass:
⏑ ⏑ – | ⏑ – – | ⏑ ⏑ – | ⏑ – – |

[2]) Statt لثامك.

[3]) Unregelmässiger Plur. v. حَوْرَآء statt حُور. Die gemeine Sprache hat sonst auch Sing. حُورِيّة, Plur. حُورِيّات.

[4]) Dasselbe Stück, mit einigen Varianten und einem Verse mehr, bei *Tantavy*, Traité, S. 202:

البدر اضحى خدّامك	والغصن امسى بك مفتون
يا من اذا زحت لثامك	الحور قالوا نحن الدون
يا من على خدّه شامَةْ	حارس على الدرّ المكنون
دعنى اقبل فمك	ضحك وقال لى يا مفتون

Das فمك im letzten Verse, lese man es mit oder ohne Verdöppelung des mîm, verletzt das Metrum noch stärker als das مبسمك unseres Textes, das, bei unrichtiger Kürze an der vorletzten Stelle, wenigstens die volle Silbenzahl darstellt.

[682] **11.**

[1] سبحان من سوّى حسنك — وبالبها زادك رفعه
وزان فى الحسن خلقك[2] — العفو يا باهى الطلعه
يا خلّ خللى[3] اعراضك — وزر حمانا فى الجمعه
بالله ما تصاحب[4] غيرى — محبوبك اولى بالشفعه

Sobhana man saoua hosnak — ouabilbaha zadak rifha
Ouazana filhosn khalkhak — elhaff yabahi ltalha
Ya khil khalli ahradak — ouzour himâna filgoummha
Billahi ma toussahib ghayri — mahboubak oula bilchouffha.

Preis dem, der deine Schönheit gebildet, durch Anmuthsglanz dich hoch erhoben,
Und dein Gemüth mit Güte geschmückt hat, — o du mit dem anmuthglänzenden Antlitz, Gnade!
O Geliebter, lass deine Entfremdung und besuche unsern Gau jede Woche!
Bei Gott, nimm keinen Andern als mich zum Genossen; dein Geliebter ist bleibender Verbindung würdiger [als jeder Andere].

---

1) Dasselbe Versmass wie das von Nr. 10.

2) Ich nehme فى الْحُسْن, wie nach dem Metrum auszusprechen ist, als vulgär für بالحسن, und lese خُلْقَك. Die Transcription giebt zwar khalkhak, aber der Uebersetzer hat ebenfalls خُلْقَك gelesen: »et qui vous donne, outre la beauté, un caractère très doux«, wobei das »outre la beauté« auf eine andere Auffassung des فى الحسن hindeutet: mit der Schönheit; فى statt ب der Begleitung.

3) Statt خَلِّى (vgl. Nr. 7 Anm. 3) und dieses vulgär für خَلِّ.

4) Sprich مَا تْصَاحِبْ; über die vulgäre Syncope s. Nr. 7 Anm. 4, und über ما st. لا Nr. 6 Anm. 1. Ein لا تَصْحَبْ hätte Alles in's Gleiche gebracht.

12.

اسهرت مقلتى، واجريت دمعتى، بالله يا منيتى، انا ايش عملت لك [1]
[683]
العشق فيك حال، يا راخى الدلال، لك فوق الخدّ خال، يبات يضوى لك

Asharta moglati ouagrayta dimhati billahi yamonyati ana ech-
hamalti lak

Elhichkh fik hal yarakhi ldalal lak foh elkhad khal yabat
yadoulak

Du hast mein Auge des Schlafs beraubt und mir Thränenströme entlockt;
bei Gott, du Gegenstand meiner Wünsche, was habe ich dir
gethan?

Die Liebe zur dir ist süss[2], o du mit der schönheitsstolzen nachlässigen
Haltung; du hast auf der Wange ein Maal, das dir die ganze
Nacht als Leuchte dient[3];

---

[1]) Ein strophisches Versstück, مسمّط (s. *Freytag*'s Darst. d. arab. Verskunst, S. 404 flg., *Gladwin*'s Diss. on the Rhetoric etc. S. 21 flg.) nach dem Versmaasse ⏓ ⏒ ⏓ – ⏑ ⏒.

[2]) حالْ für حالى, wie bei *Tantavy*, Traité, S. 186, l. Z. Die franz. Uebersetzung: »Que votre amour est doux!« Aber durch ein Wortspiel möglicherweise auch: »Die Liebe zu dir ist eine Entzückung« nach dem mystischen Gebrauche des Wortes حالٌ, und: »Die Liebe hat in dir Wohnung genommen (sich in dir verkörpert)« von حلّ.

[3]) Entweder يباتْ يَضْوِى لك, oder يباتْ يُضَوِّى لك. Das Wort ضَوَى ist in der gemeinen Sprache an die Stelle von ضآء und اضآء getreten, mit dem Causativum ضَوَّى; *Bocthor*: »Éclairer, donner, apporter de la lumière à quelqu'un, ضَوَّى له — نوّر له. Éclairer, v. n. étinceler, برق O. — ضوى I«. »Briller, v. n. avoir de l'éclat, reluire, تلالا — اضاء; et plus vulg., ضوى I«. Die Transcription »yadou« stellt die alte Form يَضُوء dar.

يبات لك يقيد، لابس يلك جديد، يا سيدى[4] كم لك عبيد، تبات تخدمك
[684]
العشق للـه[5]، حتى متى اراه، ولا ابتغى سواه، قلبى به اشتبك

Yabat lak yiguid labiss yalak djidid ya sayidi cam lak habid tibattikdimak.
Elhichho lillah hatta mata arah oulaabtaghi siouah galbi bihi ichtabak.

So zündet dir auch immer eine Person in neuem Leibrock Feuer an[6]; — o mein Gebieter, wie viel Sclaven hast du, dir stets zu dienen! —
Diese Liebe ist eine um Gottes willen[7]. Wie lange werde ich ihn noch sehen? Nie werde ich nach einem Andern verlangen; mein Herz ist an ihn gekettet.

---

[4] Nach dem Metrum einsilbig zu lesen: sîd oder sî.

[5] Das Metrum verlangt die aufgelöste Form لِلْاَلَه.

[6] Die franz. Uebersetzung zieht die zweite Strophe, von يا راخى الدلال an, auf ungenaue und unklare Weise mit der dritten zusammen: »O toi, galant, qui as une étoile sur la joue qui t'illumine et qui passe toute la nuit à vous éclairer, portant une robe neuve, combien, mon maître, vous possédez d' esclaves prêts à vous servir!« Ich fasse لابس يلك جديد als Subject von يقيد, vulg. statt يُوقِد (s. *Habicht*, Anm. zu Tausend u. Einer Nacht, Bd. VII, S. 13 u. 14; *Bocthor*: »A l l u m e r le feu, ولّع النار, اوقد, اضرم, شعل, قاد I. A l l u m e r une bougie, اشعل, شعل الشمعة, قاد I«). Neben dem »Negerbuben« (so bei andern Dichtern) auf der Wange, der durch seine glänzende Schwärze als λυχνοφόρος dient, leistet eine »Liebegeknechtete«, wie zu einem Feste geschmückt, dem Geliebten die gemeinsten Dienste. Der J e l e k (türk.) ist wenigstens heutzutage in Aegypten ein ausschliesslich weibliches Kleidungsstück; s. *Lane*'s Manners and Customs, 1. Ausg., I, S. 49 (*Zenker*'s Uebers. I, S. 36).

[7] D. h. ohne selbstsüchtige Gründe und Zwecke. Die franz. Uebersetzung: »Je l'aime pour l'amour de Dieu«.

13.

(1)والمايل اتركه، واتبع هوى المليح، يا عشرة القبيح، تتعب ولا تريح
بيّتنى سهور، يا راخى الشعور، يا مفتن البدور، وانا ايش عملت لك
[685]
قتلى بانهو(2) سبب، يا راخى العدب(3)، يا مفتن العرب، وانا ايش عملت لك

Elmaïl atroucou ouatbah haoua lmilihh ya ichrata lgabih tithib oualatirih

Bayattani sahour yarahi lchouhour yamouftin elboudour ana[4]) echeamalti lak.

Gatli banhou sabab yarahhi lhadab yamoftin elharab ouna echamalti lak.

Lass den Abgeneigten[5]) und halte dich an die Liebe des Schönen; o der Umgang mit dem Hässlichen macht Unlust und kein Vergnügen!

Du bist Schuld, dass ich die Nächte schlaflos durchwache; o du mit den weich herabfallenden Haaren, der du die Vollmonde bezauberst, was habe ich dir gethan?

Weswegen verdiene ich den Tod? O du mit dem weich herabhangenden Turbanzipfel, der du die Araber bezauberst, was habe ich dir gethan?

---

1) Dasselbe Versmass wie das von Nr. 12. Die Handschrift giebt diese drei Verse als selbstständiges Ganze; aber das in der Transcription übergangene و im Anfange, das mit المليح u. s. w. nicht reimende اتركه, und der Mangel eines Endreimes im ersten Verse, zeigen, dass wenigstens dieser ein mit dem folgenden nicht zusammengehörendes Bruchstück ist, und der zweite und dritte Vers sehen aus wie Varianten des ersten von Nr. 12.

2) Zusammengezogen aus بِ, dem aegyptischen انا st. اينا, welcher (s. *Bocthor* unter Quel), und dem verstärkenden هو, welches, so verbunden, in der Aussprache sein ه verliert; spr. bĕnô.

3) Statt العذب; vgl. Nr. 1 Anm. 3.

4) So hier, mit Uebergehung des و im Texte.

5) Die franz. Uebersetzung: »Abandonne le laid«, als Synonym von القبيح und Gegensatz von المليح. Allerdings scheint der Zusammenhang diese Bedeutung zu fordern; da sie mir aber sonst ganz unbekannt ist und übrigens dieses erste Glied, wie gesagt, bloss äusserlich an das Folgende angefügt zu sein scheint, so habe ich das المايل im Sinne von المايل عنك genommen.

14.

احبابنا من اساياهم¹) تركناهم
باحوا بالاسرار دمّونا²) شكرناهم
خانوا الرفق والوداد يا ربّ جازيهم
واخر التمّه خدونا³) اكبر اعداهم

Ahbabona min açayahom taraknahom
Baho bilhasrar damouna cheakarnahom
Kanorrafak oualoudad yarab gazihom
Ouaakir eltimma kadouna akbar ahdahom.

Wegen ihrer Uebelthaten haben wir unsere Freunde verlassen;
Sie haben unsere Geheimnisse preisgegeben und übel von uns geredet; dafür haben wir sie abgedankt[4]).
Sie haben die Genossenschaft und Freundschaft verrathen (o Herr, vergilt ihnen dafür!)
Und zu Allerletzt haben sie uns zu ihren grössten Feinden gemacht.

---

[1]) Ein vulgärer pl. fr. für اسآءات.

[2]) Statt ذمّونا.

[3]) Vom vulgären خد für اخذ; s. *Tantavy*, Traité, préf. VII, Z. 4 u. 5, und Text S. 178, Nr. ۴ Z. 1.

[4]) Die franz. Uebersetzung: »Nous les avons remerciés«. Nach dem parallelen تركناهم scheint شكر hier die euphemistische Bedeutung des deutschen abdanken zu haben, welche bekanntlich auch dem franz. remercier zukommt. Oder ironisch antiphrastisch: »Dafür haben wir uns bei ihnen bedankt«.

[686] **15.**

[1]) ناحت فاجبتها ارى نـوحك لى من غـيـر سبب
ها الـفك والغصون تبكين عليه ذا امر عجب
اقـسـمت بمن كان اماما لقريش فخرا ونسب
من بعدك لم هنى لمحبوبك عيش والدمع سكب

Nahat faagabtoha ara nauhhaki li min ghayri sabab
Ha olfiki oualgoussoun tabkina alayhi za amro agab
Agsamto biman kana imaman ligoraychin fakhran ouanaçab
Min bahdic lam honi limahboubik aycheon ouddamou sakab.

Sie [die Taube] girrte ein Klagelied; — »Solltest du«, erwiederte ich ihr »mich ohne Ursache beklagen?«[2]) —
Sieh, wie selbst — o Wunder! — die Zweige der Bäume deinen [von dir verlassenen] Freund beweinen.
Ich schwöre bei dem, der an Ruhm und Adel allen Koraischiten vorangeht [Muḥammad]:
Nach der Trennung von dir ist dein Geliebter nie wieder des Lebens froh geworden und hat Thränenströme vergossen.

---

[1]) Ein Versmass im Rhythmus des Ionicus a minori, mit der Arsis beginnend und mit einem stark antispastischen Choriambus endend:

–́ – | ⏑ ⏑ –́ ⏓ | ⏑̄ ⏑ –́ – | ⏑ ⏑ –́ – || –́ ⏑ ⏑ –

So, wenn man die erste Verszeile zu Grunde legt und in den folgenden عَيْشْ, لقرَيْشْ, علَيْهْ liest. Dies giebt aber gewaltige prosodische Härten und stimmt auch nicht zu dem sprachlichen Charakter des Stückes, in welchem man nur das لم هنى der vierten Verszeile in لم يَهْنَأْ oder لم يَهْنَ zu verwandeln braucht, um durchaus grammatisch correctes Arabisch zu erhalten. Ich möchte daher annehmen, dass in der ersten Zeile am Ende des vierten oder im Anfange des fünften Fusses eine Silbe ausgefallen ist, dass jene Wörter mit ihren vollen Endungen, wie in der Transcription, zu lesen sind, und dass somit der antispastische Fuss ein sich bei weitem besser anfügender und sanfter abfallender Ionicus a majori mit akatalektischer Schlusssilbe ist:

–́ – | ⏑ ⏑ –́ ⏓ | ⏑̄ ⏑ –́ – | ⏑ ⏑ –́ – || –́ – ⏑ ⏑ | –́

[2]) Die franz. Uebersetzung: »L'oiseau m'a fait entendre le son de ses ramages; je lui·ai répondu: Pour quel motif me faites-vous sentir votre voix lamentable?« Mag man nun die Worte so als Frage fassen, oder übersetzen: »Mich deucht, du beklagst mich ohne Ursache«, in beiden Fällen weist der Halbvers auf eine Zeit zurück, wo die Trennung vom Freunde noch nicht erfolgt war und das unheilverkündende Klagelied der Taube den Dichter Schlimmes höchstens a h n e n liess. Dagegen schildert das Folgende in einer Anrede an den fernen Freund die g e g e n w ä r t i g e Lage.

[687] **16.**

[1] صادفت من اهواه فاضت مقلتى   وعند غروب الشمس سلّ سلاحا
صبّحته عند المساء فقال لى   اتهزى بقدرى ام تريد مزاحا
حلفت له والله مصباح خدّك غرّنى   لمّا رايتك جعلت المساء صباحا

Sadafto man ahouaho fadat moglati
ouaïnda gouroubi chamci salla silaha
Sabbahtoho indalmissa fagalli
atahza bigadri am tiridou misaha
Halifto lahou oullahį misbahou kaddaca gharrani
lamma raaytoca gaâlto elmiçaa sabâha.

Ich traf den, den ich liebe: da strömte mein Auge über; aber bei Sonnenuntergang zückte er eine Waffe[2]).
Ich bot ihm guten Morgen, als es Abend war; da sprach er zu mir: »Spottest du meiner Person, oder willst du scherzen?«
Da schwor ich ihm: Bei Gott, die Leuchte deiner Wange hat mich getäuscht: als ich dich sah, hielt ich den Abend für Morgen.

17.

يا عين ابكى على من كان لى علما
حتّى ان خلّ عينى تجود بالدموع دما [1])

Ya hayno ibki ala man kana li halama
Hatta an kalla ayni tagodou beldoumohi dima

O Auge, weine über den, der mir ein Leitstern war,
Bis er endlich mein Auge nöthigte, Ströme blutiger Thränen zu vergiessen.

---

[1]) Die beiden ersten Verse gehen in der ersten Hälfte nach Kâmil, in der zweiten nach Ṭawîl. Der dritte Vers ist in seiner ersten Hälfte durch Auswerfung von والله auf Ṭawîl zurückzuführen; aber die zweite Hälfte, mit Kâmil anfangend und nach einer Unterbrechung mit Ṭawîl endigend, ist ein metrisches Unding.

[2]) Die franz. Uebersetzung: »Au coucher du soleil, il a déclaré les armes« — soll wohl heissen la guerre. Der Sinn ist: mit gezückter Waffe wies er jede Annäherung zurück.

[1]) Der 1. Halbvers Basîṭ, der 2. unmetrisch. Das خل der Hs. steht für خَلَّى, welches, wie das ältere ترك, vor einem Impf. ganz un[illegible]

[688] آهـا لـدهـر علينا بالجفا حـكـمـا
اشكى لكم قصّتى لم تكشفوا ضررا
الهجر اتلفنى والله والله

Ahan lidahrin alayna bilgafa hakama
Achki lacoum gussati lam tacchifou darara
Elhadjrou atlafani ouallahi ouallahi.

O über ein Schicksal, das so Hartes über uns verhängt hat!
Ich klage euch was mir widerfahren ist, aber ihr helft keinem Drangsal ab.
Wahrlich, wahrlich, der Verlust des Freundes bringt mich um!

---

lassen — sowohl laisser als faire — entspricht und den Begriff des Causativ-Verbums umschreibt. دما ist حال zu بالدموع: als Blut, d. h. indem die Thränen, wirklich oder scheinbar, wie Blut beschaffen waren. Wenn ein Gegenstand auf diese Weise von Seiten der Qualität aufgefasst wird, so kann das entsprechende Substantiv, selbst wenn es ein primitives (جامد oder غير مشتق) ist wie دم, als حال gebraucht werden; s. Alfija in *Dieterici*'s Ausg., S. ١٧١, V. ٣٣٤ und ٣٣٥; *Dieterici*, Mutanabbi u. Seifudd. S. 68, Z. 22 u. 23; Maḳḳarî, I, 1, S. ٤٥٩, drittl. Z. بقامة تنثنى قضيبا وغرّة تلتظى شهابا »Mit einer Gestalt, die sich bog wie ein Zweig, und einer Stirn, die flammte wie ein Stern«; Śahristânî, S. ١٣٤, vorl. u. l. Z. زعم انّ الله تعالى — تكلّم بالاسم الاعظم فطار فوقع على رأسه تاجًا »Er gab vor, Gott habe — den allerhöchsten Namen ausgesprochen, darauf sei dieser emporgeflogen und habe sich als Krone auf sein Haupt niedergelassen«, nicht, wie bei *Haarbrücker*: »sei herbeigeeilt und habe auf sein Haupt eine Krone gesetzt«.

XXVII[1]).

Die nachstehende Erzählung von dem Märtyrertode einer magrebinischen Jüdin, in doppelgereimten, aber unmetrischen arabischen Versen mit hebräischer (beziehungsweise aramäischer) Ueber- und Unterschrift erhielt ich von Herrn *Joseph Israel Benjamin*[2]), bekannt durch seine Reisebeschreibung: »Drei Jahre in Amerika 1859—1862, 2 Theile, Hannover 1862«, und jetzt auf einer neuen Reise nach Asien, zunächst nach Südarabien, begriffen. Er hatte die in Folgendem genau wiedergegebene Abschrift jener Verse in deutlicher hebr. Quadratschrift bei einem Besuche seiner Glaubensgenossen im marokkanischen Reiche erhalten; über die Zeit und die Nebenumstände des hier geschilderten Ereignisses aber konnte er mir keine Auskunft geben. Die Sprache der Verse ist das jüdisch-magrebinische Arabisch. Einiges habe ich nach blosser Muthmassung übersetzt.

קצא של צדיקא סוליקא שנהרגה על קדושת שמו יתברך שנלב"עה
במתא פאס יע"א

1 אבייאד אלי חדר פי מות אצבייא"
לי שכאת בעמרהא עלא רבי למוזוד"

[330] 2 כאנת מעא אומהא פדאר מרבייא"
ודייאר מכלטין מסלמין וויהוד"

3 ראווהא למסלמין צבייא נקייא"
קאל האדי כצארא תבקא ענד ליהוד"

4 נגמעו כלהום ועמלו לה דגייא"
דארו מנהום קייאד ועדול וסהוד"

---

[1]) Erschien zuerst im achtzehnten Bande der Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft v. J. 1864, S. 329—340.

[2]) Starb zu London, 4. Mai 1864.

5 קאל האדי ראת סלמת תמסי הדייא“
סיפדוהא[1]) לדי הווא פזין מקבוד“
6 סקסאווהא קאלולהא אס תכוני נתייא“
קאלתלהום יהודייא מן גִנס ליהוד“
7 קאלולהא סלם לי תקול נקבלו עלייא“
נעטיוך מן טלאייר די תקול מוזוד“
8 קאלתלהום חאסא מא תגִוויני דנייא“
מא ידום וויבקא גיר רבי למוזוד“
9 הווא לי כלק שמש ולקמר ותרייא“
הווא לי כלק רזק די יכון מחדוד“;
10 הווא לי דרא בליתים ובלולייא“
הווא די פך זדודנא מן שעבוד“
11 הווא לי כלק לטייאר וכל היא וחייא“
הווא לי כלק אצלמא ונזום מעדוד“
12 ליה כא נביע[2]) רוחי תמסי הדייא“
בשכאת וצבר ולעקל ולפם מִסדוד“
13 מא תגווינִי בקנטאר ולא במייא“
מא תטלעסי מני האדא למקסוד“
14 קאל סירו גרוהא צבאת ומסייא“
תלאיימו עליהא ליסלאמייאת כיף לקרוד“
15 כא תערפו רבי פדלנא על דנייא“
ותִנכרוה ותסחדוה יא בנאיין לזהוד“
16 יאך אדנייא גיר סוויעא נהייא“
כיף די גמד עינו וויִנום וויִנוד“
17 נצבר וואחד סוויעא ותפות דגייא“
ולי עטאני רבי מקבול מרפוד“
18 וואס סי חד מאסי יבקא פהאד אדנייא“
מא ידום וויבקא גיר רבי למעבוד“
[331] 19 קאלולהא כלמתך הייא לוולייא“
קאלתהום[3]) ענדי כלמא בגיר מרדוד“
20 קאלולהא אלאה יהדיך יא וולייא“
לא תכסרסי דאך זין דריף מנגוד“

---

[1]) So im Original statt ס׳פדיהא.

[2]) Nur die beiden ersten Buchstaben dieses Wortes sind sicher; die beiden letzten waren im Original, wie es schien, durch eine übel ausgeführte Veränderung unkenntlich geworden.

[3]) So im Original statt קאלתלהום.

21 לבס די יוואתיק מן חריר ולכרייא“
וברוכאדו ולגולי די תקול מוזוד“
22 קאלתלהום יכפא וומא תנסדו עלייא“
ואס אנא ענדי דין בלליוט מקבוד“
23 גיר די תעמלו קומו עמלוה דנייא[1])“
באדרו בייא קתלוני בסיף מהנוד“
24 דרבהא לקתאל לכאפר בן רזייא“
טלעת רוחהא תחת כסא הכבוד“
25 קראת קרייאת שמע הייא לוולייא“
ורפדת עיניהא ללאה למעבוד“ תם

אני הכותב עבדא די קודשא בריך הוא יוסף אלבאז“
סוליקא בת שלמן חתוויל מתושבי עיר טאנזא בת שמחה.

Uebersetzung.

Geschichte der frommen Suleiḳa[2]), welche für den hochpreislichen heiligen Namen Gottes in der Stadt Fes, die Gott behüten möge, getödtet wurde.

1. Verse desjenigen welcher bei dem Tode des Mädchens zugegen war, die ihr Leben freudig für den Herrn, den (wirklich) Seienden, hingab.
2. Sie war zu Hause bei ihrer Mutter auferzogen und in einem Lande wo Moslemen und Juden gemischt sind.
3. Die Moslemen sahen, dass es ein nettes Mädchen war, und Einer sagte: »Schade dass diese unter den Juden bleiben soll!«
4. Sie kamen alle zusammen und bildeten schnell einen wirren Haufen. Aus ihrer Mitte stellten sie einen Kreis von Richtern, Beisitzern und Zeugen auf.
5. Einer sagte: »Diese hat den Islam bekannt; sie wird eine

---

[1]) So im Original statt דגייא.

[2]) Die Geschichte vom Märtyrertode dieser Suleiḳa i. J. 5591 (1831) ist bereits ausführlich erzählt in *J. J. Benjamin*'s erstem Reisewerke »Acht Jahre in Asien und Afrika von 1846 bis 1855«; vgl. *Delitzsch*' Saat auf Hoffnung II (1864), Heft 3, S. 47 flg.

Rechtgläubige werden. Loskaufen wird sie der, welcher mit den bösen Geistern unter Verschluss gehalten wird [1]«.

6. Sie fragten sie und sagten zu ihr: »Was bist du?« »»Eine Jüdin««, antwortete sie ihnen, »»aus jüdischem Geschlecht««.
7. Sie sagten zu ihr: »»Bekenne den Islam! Was du sagen (dir dafür [332] ausbedingen) wirst, wollen wir auf uns nehmen [2]) und dir alle auffindbaren Schätze geben, die du nennen wirst««.
8. »»Das sei fern!«« antwortete sie ihnen. »»Nichts Irdisches soll mich verführen. Nichts ist stetig und unvergänglich als der Herr, der (wirklich) Seiende,
9. Er, der die Sonne, den Mond und das Siebengestirn, er, der die Nahrung, die (jedem Wesen) bestimmt ist, geschaffen hat,
10. Er, der sich der Waise und des Frommen annimmt [3]), er, der unsere Voreltern aus der Knechtschaft erlöst hat,
11. Er, der die Vögel und jede schnellbewegliche (Thier-) Gestalt, er, der die Finsterniss und die Sterne in grosser Anzahl geschaffen hat.
12. Warum sollte ich jetzt mich selbst verkaufen, dass ich eine »Rechtgläubige« würde, bei dem Schweigen, dem Dulden, der Vernunft und dem verschliessbaren Munde [4]) ?
13. Weder durch einen noch durch hundert Haufen Geldes wirst du mich verführen; bei mir sollst du diese Absicht nicht erreichen««.
14. Einer sagte: »Geht, beschwatzt sie Morgens und Abends!« Da drängten sich die moslemischen Weiber um sie wie die Affen.
15. »»Jetzt«« sprach sie »»sollt ihr erkennen, dass wir den Herrn

---

[1]) Wenn diese nach Muthmassung übersetzten Worte wirklich auf den Teufel gehen, so ist der Sinn, wie in ähnlichen Redensarten bei uns (»der Teufel wird ihm helfen« u. dgl.), wahrscheinlich dieser: Niemand wird sie von der Nothwendigkeit befreien, nun wirklich zum Islam überzutreten.

[2]) Nach dem Texte eigentlich: »will ich auf mich nehmen«, da נקבלו nach maurischer Weise und vulgärer Aussprache für אקבלה steht.

[3]) eig. (stets) Kenntniss von ihnen genommen hat.

[4]) d. h. da ich doch Vernunft und die Fähigkeit besitze, zu schweigen, zu dulden und den Mund verschlossen zu halten.

höher halten als das irdische Leben, während ihr Verleugnungschmiede ihn nicht kennt, sondern verleugnet.

16. Ist das irdische Leben etwas anderes als ein rasch zu Ende gehendes Weilchen, (nicht länger dauernd als) wie wenn jemand das Auge schliesst und schlummert und nickt?
17. Ich dulde ein Weilchen, — und schnell ist's vorbei; was aber der Herr mir gegeben hat, ist ein liebes, hochtheures Gut.
18. Welches Ding in diesem irdischen Leben wird nie vergehen? Nichts ist stetig und unvergänglich als der Herr, der Anbetungswürdige««.
19. Sie sagten zu ihr: »Dein Glaubensbekenntniss ist das einer Frommen«. »»Ich habe«« antwortete sie ihnen »»ein Glaubensbekenntniss das unwiderleglich ist««[1].
20. Sie sagten zu ihr: »Gott wird dich, o Fromme, znm rechten Glauben leiten; nicht soll dir dann fehlen feiner, herrlicher Schmuck,
21. Kleidung die für dich passt, Seide, Schleifenbesatz, Brocat und — (?), alles Auffindbare was du nennen magst«.
22. »»Genug«« antwortete sie ihnen, »»und dringt nicht (weiter) in mich! Das woran ich festhalte, ist unwandelbare Glaubenstreue[2].
23. [333] Auf, thut etwas anderes als was ihr (jetzt) thut! Endet rasch mit mir, tödtet mich mit scharfem Schwert!««
24. Die Fromme sprach das Schemaʿ-Gebet und erhob ihre Augen zu Gott, dem Anbetungswürdigen;
25. Der Todtschläger, der Ungläubige, Unselige hieb auf sie ein: und ihr Geist stieg empor zu Füssen des Thrones der Herrlichkeit[3]. Ende.

Ich, der Schreiber (dieses), der Diener des heiligen hochpreislichen Gottes, bin Joseph Al-Bàz (der Falke).

Suleiḳa war die Tochter Salmàn Ḥatwîl's von den Beisassen der Stadt Tanǵa[4].

---

[1]) wörtlich: ohne Widerlegung oder ohne Widerlegbares.

[2]) wörtlich: durch Fäden festgehaltene Religiosität, — ein von festgeschnürten Dingen hergenommenes Bild, ähnlich dem französischen une affaire bâclée.

[3]) Die beiden letzten Verse sind, wie der Sinn es verlangt, in der Uebersetzung umgestellt.

[4]) טנגא ist (ג für ج, s. unten S. 436) = طنجة d. i. Tanger an der

Anmerkungen.

I. Schreibart und Aussprache. Das hebräisch-arabische Transcriptionsalphabet in obigen Versen ist im Allgemeinen das gewöhnliche. גּ ist ج, גׄ oder bloss ג غ; ד und ת gelten nicht nur für د und ت, sondern auch für ذ und ث; ח ist ح, ד̈ خ, ךְ am Wortende ك; ץׄ kommt nur einmal V. 11 vor, aber nicht für ض, sondern für ظ in ظُلْمَة. Von Eigenthümlichkeiten in dem Gebrauche und der Aussprache der Buchstaben ist Folgendes zu bemerken:

Den Reim des je ersten Halbverses, ייא, ijâ, bilden 1) Wörter auf ـِيَّة. 2) Ein Wort auf ـِئَة, ـِيَة, dessen Endung sich aber unter dem Drucke des Accentes in ـِيَّة verwandelt: مِيَّة mîja, V. 13 (s. oben Bd. I, S. 47 flg.). 3) Ein Wort auf ـَيَّ: عَلَيَّ V. 7 und 22, nach maurischer Aussprache ʿalîja; s. *Dombay*, Gramm. mauro-arabica S. 35 Z. 2, *Delaporte*, Guide de la conversation française arabe, Alger 1846, S. 11 Z. 5. 4) Wörter auf ـَيَّا, nach maurischer Aussprache ـِيَّا: ثُرَيَّا V. 9 und دُنَيَّا V. 8, 15 und 18.

Strasse von Gibraltar. — Ueber das noch folgende בת שמחה schrieb mir Dr. *Geiger* unter d. 5. Mai 1864: »Das בת שמחה würde man am natürlichsten als »Tochter des Simchah« übersetzen, denn Simchah ist ein üblicher jüdischer Mannesname; da jedoch der Vater schon früher genannt ist, so geht dies nicht an. Vielleicht muss es heissen בן שמחה, »Sohn Simchah's«, welcher Simchah demnach der Grossvater des Mädchens gewesen wäre«. Dr. *Steinschneider* dagegen unter d. 26. Oct. 1864: »Ob בת שמחה eine Variante von בת שלמן ist? Ich bin nicht sicher, dass Simḥa in Afrika als Frauenname vorkommt, wie noch jetzt in Mähren entsprechend »Freude«. — In einer Anzeige meines Aufsatzes in seiner Hebräischen Bibliographie, 1864, S. 130 u. 131, bemerkt Steinschneider, שנלב״צה in der Ueberschrift scheine incorrect; ב״צה dürfte בצונותינו הרבים sein, oder vielleicht stecke hierin eine Jahrzahl; — יצא bedeutet יכוננה עליון אמן (Ps. 87, 5), s. *Zunz*, Zur Gesch. u. Lit. I, S. 315.

Wie jenes Deminutivum von ثَرْوَى, so ist dieses Contemptivum (تحقير, تحقّر) von دُنْيا. Ob דגייא V. 4, 17 u. 23, d. h. schnell (*Marcel*, Vocabulaire français-arabe des dialectes [**334**] vulgaires africains S. 563: »Vite, adv. — دغيا daghyâ«) bloss nach anderer Aussprache دَغْيًا dağîjâ, oder als ursprüngliches Nomen in Deminutivform دُغَيًّا duğîjâ lauten soll, bleibt dahingestellt. 5) Zwei Wörter auf î mit paragogischem â: نتيًّا V. 6, Aphaeresis von أنْتيًّا = أنْتِ, أنْتِى (s. *Bresnier*, Cours de langue arabe, Paris 1855, S. 25 Z. 12), und ونْيًّا V. 10 = وَنْىِ mit rein phonetischem Reimzusatz, während dieselbe Wortform V. 19, 20 u. 25 das Femininum وَنِيَّة vorstellt [1]).

---

[1]) Es erinnert mich dies an die beiden von *Nöldeke* Ztschr. d. D. M. G. XVI S. 747 Z. 9 u. 10 mitgetheilten altarabischen Verse, deren Reimwörter مُغيثا und خبيثا, wie ich in der Generalversammlung zu Augsburg (ebd. XVII S. 426 Z. 28—30) zu erweisen suchte, nach Sprachgebrauch und Grammatik Nominative sein müssen, so dass zu übersetzen ist: »Wäre (existirte) nun nicht der Edle, Abû Maḫlad, ein zuverlässiger Mann, so hätte mir kein Mensch (wörtlich: nicht irgend ein Helfer) geholfen und ich wäre nichts als ein Wegwürfling, für den man kein Mitgefühl hätte (l. لقًا لا أُحَسّ); denn giebt es unter den Geschaffenen (Menschen) andere als Schlechte?« Dieser Auffassung trat später *Nöldeke* selbst bei, meiner gewagten Vermuthung aber, jenes â sei eine Entlehnung aus dem Aramäischen, setzte er die andere entgegen: es sei aus dem von einem Abschreiber zu weit hinaufgezogenen Schweife des ث entstanden und man habe einfach مغيث und خبيث zu lesen. Mit meiner jetzigen Ansicht von diesem Auslaute als einer rein arabischen Reimlicenz stimmt im Wesentlichen die in einem Briefe an mich entwickelte Meinung des Herrn Prof. *M. J. Müller* überein, nur dass er die Entstehung dieses Auslautes an das التنوين الغالى und تنوين الترنّم (Alfîja ed. *Dieterici* S. ٣ Z. 11 flg., Mufaṣṣal ed. *Broch* S. ١٥٣ flg.) knüpfen möchte. Dieselbe früher gewiss nur sehr seltene Licenz findet sich z. B. in einem zu Beirut 1863 gedruckten und

[335] א 1) wird im Anlaute abgeworfen a) durchaus vor dem ל des Artikels vor Mondbuchstaben, zum Theil auch vor Sonnenbuchstaben: לטייאר = اَلطَّيَّار V. 11, לזחוד = اَلزُّحود statt اَلْجُحود mit vulgärer Assimilation (*Delaporte*, Guide, S. 146 l. Z. »الجنان edj-djenan«) V. 15; doch wird der Anlaut vor Sonnenbuchstaben auch durch א ohne ל bezeichnet: אצביא = اَلصَّبِيَّة V. 1, אצׄלמא = اَلظُّلْمَة V. 11, אדניא = اَلدُّنْيَا V. 16 u. 18, oder der Aussprache überlassen: שמש = اَلشَّمْش statt اَلشَّمْس V. 9. Nach untrennbaren Partikeln steht vor Mondbuchstaben ebenfalls bloss ל, vor Sonnenbuchstaben aber bleibt die Bezeichnung des Artikels durch Verdoppelung des betreffenden Consonanten der Aussprache überlassen: ותריא = وَالثُّرَيَّا V. 9, בשכאת וצבר = بالشُّكَات وَالصَّبْر statt

---

mir von Herrn Dr. *Van Dyck* zugeschickten Gedichte eines gewissen Abû Ḫalîl Ibrâhim Šumeil (شُمَيِّل), eines schlichten Mannes vom Libanon (»he knows not the grammar of his own language, and therefore like many other poetizers takes licences which an educated man would not dare to take« Van Dyck), worin dieser seine langen Choleraleiden und endliche Genesung beschreibt. Dort lautet der den eigentlichen مَطْلَع bildende zweite Vers:

بُليتُ بداء بالحَشَى دَوْمَ دامِيَا   وداء دخيلٍ حارَ فيه المُداوِيَا

und der fünfunddreissigste:

وصِرْتُ كما المصروعِ أَخْبطُ دائمًا   كما تَخْبطُ العَشْواءُ والليلُ داجِيَا

mit den zweifellosen Nominativen المداويا und داجيا im Reime; aber ebenso sicher sind die Genetive im Reime des sechsten: تَلك المَجاريا, des achten: بَعْدَ الثمانيا, des siebenundzwanzigsten: عَشْرَ مَكاويا, des neunundzwanzigsten: نَفْخِ أَفاعيا, und des dreissigsten: صَفْرَةُ راعيا, entsprechend der Genetivform مَوالِيَا in dem schon von alten Grammatikern getadelten Reime eines Verses von Farazdaḳ, s. Ztschr. d. D. M. G. Bd VII S. 369 flg. Anm. 2.

بالسُّكّات V. 12. In ליסלאמייאת V. 14 ist das Trennungs-Alif von اسْلاميّات ausgestossen und dessen Vocal auf das ל des Artikels zurückgeworfen, י aber blosse mater lectionis (lĭslâmîjât), wie in דין für זִן statt جِن V. 5, wie ו in אומהא für אֻמהא (أُمّها) V. 2, und in הום immer für הֻם (هُمْ). Dagegen bezeichnet י in ליה V. 12 den nach Ausstossung des Trennungs-Alifs von أَيّ und des Vocals von ل unmittelbar auf dieses folgenden Diphthong von أيّه, aegyptisch-maurisch für أَيّ شيء, أَيْش, daher لَيْه = لَيْش warum? *Bocthor* u. d. W. Quoi und Pourquoi, *Tantavy*, Traité de la langue arabe vulgaire, S. 11 Z. 4 v. u. b) In folgenden Wörtern, und damit zugleich, wo sie stattfindet, die Verdoppelung des folgenden Buchstaben: נגמאו = انْجمعوا statt اجْتمعوا, wie im Perfectum des hebr. Nifʿal, V. 4; — לדי = اَلَّذى, لَذى V. 5; לִי = لِى, اَلِّى, die vulgäre Abkürzung aller Genus- und Numerusformen von اَلَّذى, V. 1, 7, 9—11, 17, gleichbedeutend mit dem aus לדי abgekürzten די = ذى V. 7, [336] 9, 10 (abwechselnd mit לִי), 16, 21, 23; נתייא = أَنْتِيًّا V. 6, s. oben S. 431 Z. 8; — מסייא = أَمْسِيّة V. 14; — יאךְ = اِيّاك, eig. hab Acht! nämlich auf die richtige Beantwortung der folgenden Frage, V. 16 (*Delaporte*, Guide, S. 149 vorl. Z. »اِيّاك ماشى عثّار iiak machi âttar, n'est-ce pas non pas trébucheur, c'est-à-dire, a-t-il le pied sûr?«); — עטאני = أَعْطاني V. 17 (*Marcel*, Vocabulaire u. d. W. Donné: »Il a donné عطى«); ebenso עמלוה = اعْمَلُوهُ und קתלוני = اقْتُلُونِى V. 23; ebendahin gehört wohl auch סלמת und סלם statt أَسْلَمْتَ und أَسْلِم (أَسْلِمى) V. 5 u. 7; — חד = أَحَد V. 18 (*Bresnier*, Cours, S. 584 Z. 5. u. 6); — דאךְ = اذّاك, اذ ذاك, V. 20. — 2) Mitten im Worte ist es blosse

mater lectionis in סקסאוורהא V. 6, wo es in Verbindung mit וו den Diphthong au ausdrückt; dagegen dient es in אלאה = أَللّٰه V. 20 und ללאה ≐ لِلّٰه V. 25, gegen die in dieser Verbindung bei den Moslemen angenommene defective Schreibart, zur Bezeichnung des langen Vocals: allâh, lillâh. 3) Am Wortende erscheint es nie als Alif otians in den Pluralendungen der Verba auf û, dagegen ist es stets angehängt den Fürwörtern הווא und הייא, desgleichen dem Suffixum der ersten Person in בייא V. 23 und der Präposition مع in מעא V. 2, hier überall zur Bezeichnung des vocalischen Auslautes: húa, hía (*Bresnier* S. 25 Z. 1 u. 2 »houa, hiya«, *Delaporte* S. 130 drittl. Z. »houa«, S. 43 l. Z. »hia«), bía (بِيَّ nach maurischer Aussprache »بِيَّ biia« *Delaporte* S. 147 Z. 1 u. s. w., wie »مَعِيَّ maâïa« *Delaporte* S. 3 vorl. Z. statt مَعِي) und maʿa[1]). Ebendaselbst steht es durchaus statt des Feminin-ה

---

[1]) Ueber die durch den Druck des Accentes erzeugte Verdoppelung des و und ى in هُوَّ und هِيَّ, d. h. für uns: Dehnung des u und i mit absatzlosem Hinübergleiten zu dem folgenden Vocale, s. oben Bd. I, S. 47 flg. In jenem jüdisch-maurischen הווא und הייא mit dem zur Bezeichnung der obenbemerkten Aussprache missbräuchlich angehängten א finde man übrigens keine rückdeutende Bestätigung des jetzt von unsern hebräischen Hauptgrammatikern aufgestellten Satzes von der ursprünglich vocalischen Geltung des א im hebr. הוּא und הִיא, während gerade dieses א, wie in אֵפוֹא = אֵפוֹ, לוֹא = לֹא, לוּא = לוּ (vgl. פֹא neben פֹּה und פוֹ pō entstanden aus pā, wie כֹּה = كَا, כָּא, kō entstanden aus kā) dazu bestimmt ist, den einfachen vocalisch langen Auslaut abzuschliessen und in seinem Bestande zu sichern, gerade wie das lang, aber einsilbig, wie hū auszusprechende Suffixum ه in der Lesart أَرْجِئْهُو Sur. 7 V. 108 auch mit الف الوقاية oder الالف الفاصلة geschrieben wird: أَرْجِئْهُوا. In meiner Ausgabe des Beiḍâwî, I, S. 338 Z. 6, habe ich أَرْجِئْهُو drucken lassen, aber أَرْجِئْهُوا haben z. B. Cod. Paris 252, Cod. Dresd. 168 und Cod. Lips. CIII. Man scheint sich den Begriff eines »nachklingenden Vocallautes«, eines »lautbaren א«, eines »stumm gewordenen Endvocals« nicht ganz klar ge-

(— einmal, in [337] היא = هِيئَة V. 11 ist das consonantische א Mitvertreter des vocalischen oder umgekehrt —) und nach allgemeiner magrebinischer Schreibart statt des ى als Alif maḳṣūrah: עלא = عَلَى V. 1 (— wofür V. 15 על wie im Hebräischen, woraus aber nichts für die Aussprache folgt, s. *Bresnier* S. 529 Anm. 1 —), תבקא, יבקא = تَبْقَى, يَبْقَى, V. 3, 8, 18.

ו im Wort- und Silbenanfang als Consonant vor einem Vocal, auch als und, mit וו abwechselnd. In der Mitte und am Ende der Wörter ו als Vocalzeichen nach maurischer Aussprache immer û, auch in מות V. 1 mût und מוזוד mûzûd statt מוגֿוד mûǵûd V. 1, 7, 8, 21, in נקבלו V. 7 und עינו V. 16, naḳbelû und ʿainû für نَقْبَلُهُ und عَيْنَهُ; וו ebendaselbst bezeichnet nach a den Diphthong au: ראווהא rǎ'auhâ V. 3, סקסאווהא saḳsauhâ V. 6, nach einem Consonanten ein betontes û: נעטיוךֿ V. 7 naʿṭijûk oder naʿtijûki; endlich entspricht es auch dem arabischen وّ: הווא هُوَّ, hûa.

י im Silbenanfang als Consonant vor einem Vocal, aber immer nur in der Mitte des Wortes, mit יי abwechselnd: אביאד = أبيّاد statt أبيّات V. 1, תלאיימו = تَلَايَمُوا vulg. st. تَلَاءَمُوا V. 14; יי ausserdem für ïj: דייאר = دِيَار V. 2, קייאד = قِيَاض statt قُضَاة V. 4, טייאר = طِيَار statt طُيُور V. 11; für jï: טלאייר = ضَخَاير statt ذَخَاير = ذَخَائِر mit [338] abgeschwächtem Hamza

---

macht zu haben. Was soll damit gesagt sein? Es sind nur zwei Annahmen möglich: dass jenes הוא und היא ursprünglich gelautet habe הוּאָ, הִיאָ, wie בּוֹא in בּוֹאֲךָ, mit wurzelhaftem, einen Halbvocal erzwingenden Kehlconsonanten, — wo aber im ganzen Bereiche des Semitismus findet sich hier die geringste Spur von einem solchen? —, oder הֻוָא, הִיָא mit langem vocalischen Auslaute, entsprechend dem arabischen kurzen, — dann aber würde, wie in אַתְּה = أَنْتَ, חֵמָּה, חֵנָּה = هُنَّ, und nach althebräischer Schreibweise überhaupt, nicht ein א, sondern ein ה stehen.

V. 7; für jī: בנאיין = بَنَّايِين = بَنَّائِين mit derselben Abschwächung; endlich entspricht es dem arabischen يّ, wie in den Reimwörtern des je ersten Halbverses, in ליסלאמייאת = لِأَسْلَامِيَّات statt اَلْأَسْلَامِيَّات V. 14, בייא = بِيّ V. 23 und חייא = فِيّ V. 25. — Abgeworfen ist י meistentheils in פי في und dieses dann wie ب mit dem folgenden Worte verbunden: פדאר = فِ اَلدَّار V. 2, פזין = فِ اَلْجِن V. 5, פהאד = فِ هَذِي V. 18 (vgl. *Delaporte* »فِى الشّك fech-chekk« S. 21 Z. 1; »فِى العطور fel-fthour« S. 56 Z. 6; »فِى قلب العشا fqalb el âcha« S. 65 Z. 3; »فِى هذ البلد fhad el blad« S. 154 Z. 6), ebenso in ראה = رَاهِي V. 5 (vgl. *Bresnier* S. 29 Z. 9 u. 15) und in dem eben erwähnten האד = هَذِي.

ד steht 1) für ט, ظ: דריף = ظَرِيف, auszusprechen wie ضريف (s. meine Diss. de gloss. Habicht. S. 24, Anm. Z. 6 u. 7). 2) für צ̇, ض: חדר = حضر V. 1, קייאד = قياض V. 4, מקבוד = مقبوض V. 5 u. 22, פדלנא = فضّلنا V. 15, גמד = غمّض V. 16, דרב = ضرب V. 24. 3) für ת: אבייאד = ابيات V. 1.

ז steht für ج: טאנזא = طنجة Tanger, מוזוד = موجود V. 1, 7, 8, 21, זדוד = جُدُود V. 10, נזום = نُجُوم V. 11, זחוד = جُحُود V. 15; ebendaselbst hat sich dieses ז unmittelbar vor ח in ס verhärtet: תסחדוה = تَجْحَدُوه.

ט steht für ד: טלאייר = دخاير (ذخائر) V. 7.

ס steht 1) für ץ: סקסאווהא = اِسْتَقْصَوْهَا V. 6, zunächst in سْتَقْصَوْهَا u. dann in سَقْصَوْهَا verkürzt, in der allgemeinen Bedeutung von سأل, fragen, wie malt. staksa, saksa. 2) für שׁ: סהוד = شُهُود V. 4; תמסי = تَمْشِي V. 5 u. 12, sie wird sein, wie מאסי = ماشي V. 12 dem folgenden Imperfectum Futurbedeutung giebt (*Dombay* S. 20 § 25); אס = أَشّ für أَيْش, أَيّ شيء,

V. 6, 18, 22; חאשא (aram. חָס) = حاشا V. 8; סי = شَى, maurisch شى, V. 13, 18, 20, an der ersten und dritten Stelle, wie in allen afrikanisch-arabischen Dialekten, bloss zur Verstärkung der Negation dem [339] Verbum angehängt; תנסדו = تَنْشَدّوا statt تَشْتَدّوا V. 22, wie נגמעו = اَجمعوا statt اجتمعوا V. 4.

ק steht für ס: כצארא = خسارة (s. meine Diss. de gloss. Habicht. S. 82 Z. 4—6).

שׁ steht für ס: שׁכאת = سَكْتْ V. 1; שׁמשׁ nach hebräischer Weise = شَمْس V. 9 (doch auch malt. schemsch); שׁכאת = سُكّات V. 12.

Die Vertauschung des ج mit ز, des ش mit س, und des س mit ش gehört speciell dem Jüdisch-Arabischen an, und es ist merkwürdig, dass zwischen den beiden letzten Buchstaben hier dasselbe Verhältniss wie im Althebräischen und Arabischen wiederkehrt.

ל mit Suffixen wird, wie die Accusativ-Suffixe, dem regierenden Verbum unmittelbar angehängt: קאלולהא, קאלתלהום.

II. Lexikalisches. Zu dem schon gelegentlich Bemerkten kommt hinzu: מעדוד, zählig, in der entgegengesetzten Bedeutung von عديد, متعدّد, zahlreich, V. 11; — כיף, ausgesprochen كيف, in der Bedeutung von כ, כיף לקדוד und כיף די גמד עינו V. 14 u. 16 (*Delaporte* S. 49 letzte Z. »راهى خفيفة كيف ساعتى rahi khefifa kif saâtsi, elle avance ainsi que ma montre«); רפד = رفع V. 25, woher מרפוד = رفيع V. 17, und wahrscheinlich gleichbedeutend damit מנגוד V. 20, von نجد, hoch sein, hoch machen; לכרייא = laceria und ברוכאדו = brocado (beide spanisch) V. 21. לגולי (so ganz deutlich) ebendaselbst ist ungewiss.

III. Grammatisches. Ausser den allgemein bekannten vulgären Formen und Fügungen des Verbums und Nomens, wozu ich auch die Aphaeresis דארו st. ادارو V. 4 rechne (s. *Caussin de*

Perceval, Gramm. arabe-vulgaire, 1. Ausg. S. 27, § 130), findet sich hier: 1) סלם und תקול V. 7 (letzteres auch V. 21) und תכסר V. 20 statt der Femininformen סלמי, תקולי und תכסרי, wogegen V. 6 תכוני. 2) נצבר = نَصْبِرْ maurisch statt أَصْبِرْ V. 17; *Dombay* S. 21 Z. 1—2, *Bresnier* S. 33 Z. 10. 3) נעטיוך = نَعْطِيُوك V. 7 maurisch statt نُعْطِيك; *Dombay* S. 20 § 26, *Bresnier* S. 34 Z. 3. 4) ינום V. 16 wie im Hebräischen, statt يَنَام; *Delaporte* S. 3 l. Z. »نُمت noumt« statt نِمْت nimt. 5) שלאת شَلَاتْ V. 1 statt شَلَات mit Dehnung der Femininendung, wie aram. גְּלָת, ܓܠܬ; *Delaporte* S. 65 Z. 6 »بْدَات bdāt, elle a commencé« von »بدا bdā, il a commencé« S. 30 Z. 5 u. 6, »بْدِيت [340] bdīt, j'ai commencé, tu as commencé« S. 160 Z. 5, S. 168 l. Z. 6) יכפא = يَكْفَى V. 22 statt يَكْفِي; *Dombay* S. 112 vorl. Z. »Satis, sufficit, يكفا jekfā«, ebenso 1001 N. Bresl. Ausg. I, S. ۲۹۴ Z. 13 in Uebereinstimmung mit der Galland'schen Hdschr. in Paris: يكفاك statt يكفيك. 7) Gebrauch der siebenten Form statt der achten: נגמעו = انجمعوا V. 4 statt اجتمعوا, und תנסדו = تنسدّوا V. 22 statt تنشدّوا. 8) ראה סלמת = رَاهِي أَسْلَمَتْ V. 5, maurischer Gebrauch des را mit Suffixen für das Präsens unsers sein als logische Copula, auch zur Bildung des Perfectums; *Delaporte* S. 21 Z. 8: »راهم لعبوا بك ils ont joué de toi«; *Bresnier* S. 29 und 57 Anm. 1. 9) כא נביע V. 12 und כא תערפו V. 15 = كَنَبِيع und كَتَعْرِفُوا, wie nach *Dombay* S. 20 § 24 und nach *Höst*, Nachrichten von Marokos und Fes S. 220 Z. 23 u. 24 zu schreiben wäre; maurischer Gebrauch der Partikel كَ zur Bezeichnung einer gegenwärtigen oder, wie hier, in naher Aussicht stehenden Handlung. 10) Die Form مَفْعول für مُفَعَّل: מרביא = مَرْبِيَّة V. 2 statt مُرَبَّاة, vulg. مْرَبَّايَة; מהנוד = مَهْنُود V. 23 statt مُهَنَّد (s. meine Diss. de gloss. Habicht. S. 89 f. und Ztschr. d. D. M. G. XI S. 437 Anm. 1). 11) וואחד

סוויעא = وَاحد سُوَيْعَة, maurischer Gebrauch des unveränderlichen واحد vor männlichen und weiblichen Singularen zum Ausdrucke unsers unbestimmten Einheitsartikels; *Dombay* S. 30 § 53, *Bresnier*, S. 50 Z. 4 flg., S. 593 unten. 12) Unregelmässiger Pl. fr. der Form فِعَال in קייאד = قِيَاض V. 5 st. قُضَاة und טייאר = طِيَار V. 11 st. طُيُور. 13) לפם מסדוד = الفم مسدود V. 12 st. الفم المسدود, unregelmässige Weglassung des Artikels vor dem Adjectivum in Beifügung zu einem determinirten Substantivum; *Dombay* S. 30 § 54: »اليوم كامل, الليلة كاملة, toto die, tota nocte« ebenso *Delaporte* S. 3 vorl. Z. »الليلة كاملة toute la nuit« und S. 39 Z. 6 u. 7 »النهار كامل toute la journée«, S. 114 Z. 4 »الدرار مذهّب la poudre dorée, c'est-à-dire, la poudre d'or«. 14) מא תנסדו = ما تَنْشَدُّوا V. 22 in prohibitiver Bedeutung statt لا تنشدّوا; *Delaporte* S. 8 Z. 3 »ما تنسى شي ma tensa chi, n'oubliez pas«, ebendas. l. Z. »ما تشقى شي ma techeqa chi, ne vous donnez pas cette peine«.

XXVIII.[1])

Die Anweisung zum sufischen Leben in Nr. 187 der arabischen, persischen und türkischen Handschriften der Leipziger Stadtbibliothek, beschrieben in meinem Katalog unter CXXVII, S. 439—441, enthält eine Notiz über farbige Lichterscheinungen, welche nach neuern Sufi's die verschiedenen »Stationen« des mystischen »Weges« für die in dieselben Eingetretenen bezeichnen (Catal. libb. mss. bibl. senat. civit. Lips. S. 441, Col. 1, Z. 16—18: »fol. 141 v. et 142 r. et fol. 145 v. et 146 r. de variis luminibus singulorum graduum suficorum propriis«). Der ungenannte Verfasser selbst hält nichts oder nicht viel von diesen Erscheinungen, sie haben nach ihm sogar manches Bedenkliche und geradezu Gefährliche, wie auch die ganze daran geknüpfte Auseinandersetzung über die Selbstoffenbarung Gottes und die verschiedenen Entwicklungsstufen des menschlichen Seins darauf ausgeht, jene Einmischung eines sinnlichen Elements in den reinen Geistesäther des Sufismus als unberechtigt, als einen Abfall von der Idee desselben darzustellen. Aber die Thatsache dieses Abfalles besteht, und es ist eben das gewöhnliche Loos aller schwärmerischen Ueberspannung des religiösen Geistes, durch Hallucinationen mannichfacher Art in die Sphäre der Sinnlichkeit, der man sich völlig entwunden zu haben glaubte, zurückzusinken. Jenes symbolische Farbenspiel, vergleichbar und vielleicht verwandt den Farbentäuschungen des körperlichen Auges, ist scheinbar ein noch sehr unschuldiger Anfang dazu, aber auch auf diesen Anfang wäre das »Principiis obsta« anzuwenden gewesen; denn wir wissen, bis zu welchen Verirrungen einer zuchtlosen, Vernunft und Gesetz verhöhnenden Sinnlichkeit der morgen-

[1]) Erschien zuerst im sechzehnten Bande der Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft v. J. 1862, S. 235—241.

ländische Sufismus in der Folge zum Theil ausgeartet ist. Von der andern Seite zeigt sich auch hier schon die zweite Klippe, an welcher die im Sufismus angestrebte religiöse Selbstbefreiung des Subjects aus den Banden des objectiven Gesetzes grossentheils gescheitert ist: sie schlägt um in die Gebundenheit eines selbst wieder auf Willkür beruhenden, daher in sich selbst vielfach gespaltenen Methodismus. Wie Ausgeburten phantastischer Speculation zu Lehrsätzen, so werden rein subjective Empfindungen, aus Selbsttäuschung [**236**] hervorgegangene Einbildungen und Visionen zu allgemeinen Postulaten erhoben: was der Taumel erhitzter Phantasie dem Einen vorgespiegelt hat, soll von allen Andern, die denselben »Weg« wandeln, genau auf derselben »Station« in gleicher Weise empfunden und wahrgenommen werden.

In Folgendem gebe ich die Uebersetzung der oben bezeichneten Stelle, indem ich die Herrn Fachgenossen ersuche, weitere Beiträge zur Aufhellung des angeregten Gegenstandes gelegentlich zu veröffentlichen.

»Wir kommen nun zur Besprechung der farbigen Lichter[1]), welche manchen Sufi's in den verschiedenen Perioden ihres Wallens auf dem mystischen Wege erscheinen und die da wechseln wenn sie in einen neuen Zustand übergehen, zu einem höhern Standpunkte aufsteigen und die äussere Umhüllung einer Läuterungsstufe schauen, hinter welcher eine andere zurücktritt[2]). Am besten ist es nun allerdings, sich gegen diese farbigen Lichter abweisend zu verhalten, denn sie gehören bloss dem menschlichen Subject an und bald erscheinen sie, bald wieder nicht. Vortrefflich sagt al Śiblî[3]):

»Achte nicht auf jene Lichter! Sie sind eine Verschleierung des Seienden an sich und das Hauptmerkmal

---

1) الوان الانوار.

2) وفى مشاهدة ستر لطيفة دون لطيفة.

3) S. *Herbelot* u. d. W. Schebeli & Schebili (l. Schibli, so wie für Schebilah dort Schibliah), *de Sacy*'s Notiz über Ǵâmî's Nafaḥât al uns, S. 152 Anm. 1 (wo ebenfalls Schibli für Schébéli zu lesen ist), Ibn Ḫallikân übers. v. *de Slane*, I, S. 511—513, Abu'l maḥâsin ed. *Juynboll*, II, S. ٣١٣ Z. 15 flg.

des Standpunktes der Anbeter des Sinnenscheines. Der aber, welcher bleibend in Gott untergeht, gelangt zu dem eigentlichen Zustande der sufischen Geisteshelden«[1]).

Der Waller nach dem Ziele durchdringe sich mit der Ueberzeugung, dass das ewige Urlicht[2]) völlig farblos ist und keine von jenen sieben Farben hat, welche an den Lichtern auf den äusseren Umhüllungen der sieben Läuterungsstufen erscheinen[3]), nämlich: Schwarzgrau, Blau, Karneolroth, Weiss, Gelb, Glänzendschwarz und Grün[4]). Ebenso wird das Urlicht vermöge seiner Reinheit und Göttlichkeit weder in mond- oder sonnenähnlicher noch in anderer dem menschlichen Geiste wahrnehmbarer, sei es ursprünglicher, oder symbolisch-sinnlicher Gestalt sichtbar. Was auch immer der Mensch mit dem körperlichen Auge schauen und mit dem Auge des Geistes erkennen mag: Gott ist über dies Alles erhaben.

[**237**] Ein Dichter sagt:

»Alles was ein Merkmal trägt, bist Du; aber der Weg (zu Dir) trägt kein Merkmal«[5]).

Ein anderer:

»Der Mensch vermag seine eigene Beschaffenheit nicht zu erkennen: wie also erst die Beschaffenheit Gottes in seinem ewigen Sein?«[6])

Gott steht über den Kategorien des Wie, des Wie viel und Wie

---

1) دَع الانوار فَهْىَ حجابُ عين   ورأسُ مقام عُبّاد الخيالِ
ولكنّ الّذى يَفْنَى ويَبْقَى   ينال خصوصَ أُحوال الرجالِ

2) نور نور الانوار.

3) التى تظهر على الانوار فى استار اللطايف السبع.

4) لون الكدرة والزرقة والحمرة العقيقيّة والبياض والصفرة والسواد البرّاق والخضرة.

5) هرچه نشان برد توئى   راه نشان نمى برد

6) كيفيّة المرء ليس المرء يدركها   فكيف كيفيّة الجبّار فى القِدَمِ

gross, des Wo und des Wann. Seine Ewigkeit, so als Anfangslosigkeit wie als Endlosigkeit betrachtet[1], geht weit über das hinaus, was der menschliche Verstand von den Begriffen des أَزَل und des أَبَد fassen kann[2]. Der Koran nennt Gott »den Ersten und den Letzten«[3], »den Aeussern und den Innern«[4], nur um durch diese Vereinigung von Gegensätzen die Erhabenheit des göttlichen Wesens über alle solche Beziehungen und die Kategorien, in denen sie wurzeln, auszudrücken. So ist denn von Gott auch die Vorstellung fernzuhalten, als gehe er in den Körper oder Geist eines geschaffenen Wesens ein, als incarnire er sich in ihm und lasse sein eigenes Licht unmittelbar aus einem endlichen Geiste hervorstrahlen[5]. Wer da sagt: Gott ist, ganz oder theilweise, mit dem endlichen Sein Eins oder je Eins gewesen, der *lästert Gott*; wer da sagt: Gott hat kein eigenes persönliches Sein, sondern ist und wirkt nur in dem Processe des endlichen Seins[6], der *leugnet Gott*. Er war an und für sich und durch sich vor allem von ihm ausgegangenen Sein als selbstständig Seiendes, das sich selbst erkannte und das Bewusstsein der Dinge hatte, welche nach Massgabe der Selbstmanifestation seiner Eigenschaften, d. h. der Seiten und Richtungen seines Wesens, aus ihm hervorgehen sollten. Seinem absolut einheitlichen Wesen nach offenbarte er sich vor und für sich selbst, bevor jene Eigenschaften als Erscheinungsformen seines Wesens sich nach aussen hin entfalteten[7]; aber er wollte seine Vollkommenheit auch an Geistern und Körpern zur Erscheinung bringen, welche ihr Sein von ihm hätten. Darum liess er zuerst aus der Lichtfülle seiner *immanenten Eigenschaften* das erstge-

---

1) ازليّته وابديّته.

2) Insofern die streng gefasste Unendlichkeit nach der Vergangenheit und nach der Zukunft hin nicht ursprünglich und nothwendig in ازل und ابد liegt.

3) الاوّل والآخر.

4) الظاهر والباطن.

5) Lehre der حُلُوليّة.

6) Lehre der دَهْرِيّة.

7) S. meinen Eingangs erwähnten Katalog, S. 400, Col. 2 flg.

schaffene Urlicht, d. h. den Geist Muhammad's, dann von Stufe zu Stufe die weitern Geisterklassen in das Dasein treten. Um aber [238] die durch diese Selbstoffenbarung den geschaffenen Geistern gewährte mittelbare Kenntniss seines Wesens zu vervollkommnen, waren nach einem ewigen Beschlusse seiner Weisheit jene Geister mit Wesen in Verbindung zu setzen, an welchen seine transeunten operativen Eigenschaften zur Erscheinung kommen sollten. Darum schuf er die verschiedenen Klassen der körperlichen Wesen und zuletzt den Körper Adams; dann verband er die Geister mit den menschlichen Seelen durch das Band wechselseitiger Liebe; denn ohne diese würden die aus der Welt des Lichtes stammenden Geister sich nicht an die der Welt der Finsterniss angehörenden Seelen anschliessen und mit ihnen befreunden. Da ferner die Menschennatur nach Gottes Willen ein Mikrokosmus sein, d. h. alle übrigen Klassen der geschaffenen Dinge in sich vereinigt darstellen soll, so gab Gott der Menschenseele in dem Menschenkörper ein aus den Grundstoffen der Welt der Finsterniss, den vier Elementen, zusammengesetztes Gefäss, indem er durch seine Allmacht die rohe Urkraft dieser Elemente bändigte, sie durch wechselseitige Mischung temperirte und in einheitliche Verbindung brachte, ohne welche der Mensch unfähig wäre Gott als Einheit zu erkennen; denn eine in sich selbst uneinige Vielheit als solche ist nicht fähig, sich zur Erkenntniss einer Einheit als solcher zu erheben. Dieses ist die erste Stufe des menschlichen Seins: die Stufe der Körperläuterung[1]), gegründet auf das Gleichgewicht der elementarischen Grundstoffe, aus denen der Körper besteht. Hierauf sublimirt Gott diese erste harmonische Verbindung durch eine zweite höhere: die Stufe der Seelenläuterung[2]), d. h. das Gleichgewicht aller Kräfte und das einhellige Zusammenwirken aller Thätigkeiten der Seele. Dadurch wird die Anziehungskraft, welche die Seele auf den Geist ausübt, verstärkt; denn ein höheres immaterielles Wesen schliesst sich an ein anderes tiefer stehendes um so lieber und fester an, je edler dieses selbst ist. Aus der Vermählung des himmlischen

---

1) اللطيفة القالبيّة. 2) اللطيفة النفسيّة.

Geistes mit der irdischen Seele nun entspringt eine dritte immaterielle Potenz, welche die Theosophen das Herz nennen. Dieses Herz ist einerseits seinem Vater, dem Geiste, andererseits seiner Mutter, der Seele, zugewendet: jenem, um von ihm höhere Einwirkungen und Antriebe zu empfangen, dieser, um ihr dergleichen mitzutheilen. Dem Geiste stehen die Heerscharen der Engel zur Seite, von denen er durch himmlische Eingebungen zu guten, gottwohlgefälligen Handlungen angetrieben wird; auf der Seite der Seele stehen die Heerscharen der Teufel, die sie durch höllische Einflüsterungen zu Uebelthaten und zur Befriedigung ihrer Begierden zu verlocken suchen; das Herz aber steht als Centralpunkt zwischen beiden Heeren in der Mitte; darum sagt der Prophet: »Gott hält das Herz des Menschen zwischen zweien seiner Finger und wendet und dreht es wie er will«. Unter diesen beiden Fingern Gottes sind die Engel und die Teufel so wie die von beiden ausgehenden einander bekämpfenden Einwirkungen zu verstehen, deren Urquell in dem Willen Gottes liegt. Will Gott einem Menschen wohl, so lässt er den Einfluss der Engel, im Gegenfalle den der Teufel auf ihn [239] überwiegen. Auf Grund jenes Doppelverhältnisses richtet sich nun das Herz ebensowohl der unsichtbaren höhern wie der sichtbaren niedern Welt zu. Insofern und weil es das Erstere thut, gewinnt es mit Hülfe des Geistes und seiner eigenen innern Sehkraft Einsicht in die Ursachen und Zwecke des göttlichen Wirkens, in die Dinge jener Welt, in die Zustände des andern Lebens, und wendet sich diesen verlangend zu, erkennt Gott, gehorcht ihm und liebt ihn; insofern und weil es das Andere thut, erkennt es mit Hülfe der Seele und des Verstandes die Dinge dieser Welt, lässt sich von ihnen anziehen, giebt der Seele und ihren Begierden nach, vergisst des andern Lebens und empört sich gegen Gott. Diese Kraft und Thätigkeit nun, welche wir Herz nennen, hat Gott wirklich an das gemeinhin so genannte Herz geknüpft, d. h. denjenigen Theil des menschlichen Körpers, welcher in der Gestalt eines grossen Pinienzapfens in der linken Seite unter der linken Brust nicht weit hinter der Brustdecke liegt. Dieses — natürlich ganz der elementarischen Welt angehörende — Herz steht nur in uneigentlichem Sinne für die an dasselbe geknüpfte Potenz, z. B. in dem Ausspruche des Pro-

pheten: »Im Körper des Menschen ist ein Stück Fleisch, so eigen geartet dass, je nachdem es gut oder schlecht, auch der ganze übrige Körper gut oder schlecht ist. Das ist — merket wohl! — das Herz«. Steht das Herz nun zum Geiste im richtigen Verhältniss, so erhebt sich der Mensch zur Stufe der Herzensläuterung [1]. Wenn dann aber weiter das geisterfüllte Herz sich ganz von der Seele ab- und ganz Gott und der Erfüllung der Pflichten äusserer und innerer Gottesverehrung zuwendet, so gewinnt es eine noch grössere Helligkeit, Lauterkeit und Feinheit: der Mensch ersteigt dann die Stufe der Gemüthsläuterung [2]. Aber auch der aus seiner himmlischen Heimath herabgekommene Geist gewinnt durch seinen Verkehr mit dieser Welt die Kenntniss der operativen Eigenschaften Gottes, deren Schauplatz und Wirkungskreis diese Welt ist, — eine Kenntniss welche der Geist, so lange er in seiner Welt lebte, nicht erlangen konnte; und so wendet er sich nun, höher erleuchtet als früher, Gott mit desto grösserer Ausschliesslichkeit und Inbrunst zu; dies ist die Stufe der Geistesläuterung [3]. Ueber diesen Läuterungs- und Vervollkommnungsgrad des Menschen erheben sich nun noch, als die höchsten, zwei andere: die Stufe der Verborgenheit [4], wo der Sufi von der Betrachtung der operativen zu der der immanenten göttlichen Eigenschaften aufsteigt und die Sinnenwelt seinem Auge ganz entschwindet; endlich die Stufe der Göttlichkeit [5], wo ihm selbst die immanenten Eigenschaften in dem Begriffe des einheitlichen Wesens untergehen und er in der Allheit nur die Einheit, in dem Du nur noch das Ich sieht. —

Die ältern Meister des Sufismus nun haben von einem stufenweise erfolgenden Eintritt der Lichterscheinungen, welche die Waller auf dem [**240**] mystischen Wege schauen, nichts gelehrt, sondern nur im Allgemeinen angerathen sich abweisend dagegen zu verhalten, in Uebereinstimmung mit dem was al Śiblî in

---

1) اللطيفة القلبيّة.
2) اللطيفة السرّيّة.
3) اللطيفة الروحيّة.
4) اللطيفة الخفيّة.
5) اللطيفة الحقّيّة.

seinen beiden oben angeführten Versen sagt. Und das ist das Richtige. Denn die geistige Beschäftigung mit jenen Erscheinungen, das Scheiden und Sondern der einen von der andern und die Erwartung ihres Eintretens zu den dafür angesetzten Zeitpunkten zieht das Gemüth des Wallers von der Beschäftigung mit Gott ab. Es kommt auch wohl vor, dass die Wahrnehmung irgend einer dieser Lichterscheinungen mit gleichzeitigem geistigen Schauen eines Höhern, als dem jene Erscheinung angehört, einen zu weiterem Aufschwunge vollkommen Befähigten irre macht und zurückhält, wogegen ein Anderer, dessen Gemüth bloss durch die Kraft eines reinen starken Glaubens in Bewegung gesetzt wird, nichts von jenen Lichtern sieht und ohne Vermittlung von etwas sinnlich Wahrnehmbarem Gott schaut.

Ein späterer Theosoph aber, der Śeiḫ Rukn al millah wa'd dîn ʿAlâ al daulah [1]), hat jene Lichterscheinungen in eine Stufenfolge gebracht und einer jeden der sieben Stufen eine Farbe als deren äussere Umhüllung zugetheilt: der Körperläuterung ein rauchfarbiges Grau, der Seelenläuterung ein reines Blau, der Herzensläuterung ein reines Karneolroth, der Gemüthsläuterung ein reines Weiss, der Geistesläuterung ein reines Gelb, der Verborgenheit ein glänzendes Schwarz, welches sich von dem Kopfe des Sufi herabzusenken scheint, der Göttlichkeit endlich ein reines Grün. Unzweifelhaft hat der eine und andere Sufi diese Farben wirklich geschaut; doch was das glänzende Schwarz auf der Stufe der Verborgenheit betrifft, so ist zu bemerken, dass diese sich von dem Kopfe des Sufi herabsenkende Farbe nicht

---

1) In Ǵâmî's Nafaḥât al uns (bei *de Sacy* in seiner Notiz über dieses Werk S. 140 u. 141) aufgeführt unter dem Namen ابو المكارم ركن الدين علاء الدولة احمد بن محمد البيابانكى, identisch mit dem bei Ḥâǵî Ḫalfa durch viele Artikel vertretenen, im J. d. H. 736 (Chr. 1335—6) gestorbenen gleichnamigen sufischen Schriftsteller mit der Nisba السمنانى, aber auch einmal, IV, S. 433 Z. 4, البيابانكى; s. *Flügel's* Index zu Ḥ. Ḫ., S. 1200, Nr. 7466. Vorzüglich scheinen hierher zu gehören die Werke II, S. 592, Nr. 7113, und V, S. 469, Nr. 11661 und 11663.

jener Stufe an und für sich, sondern dem menschlichen Sein angehört, welches in dem über ihm aufstrahlenden Lichte der göttlichen Wesenheit verschwindet; von dem Kopfe aber scheint jene Farbe sich herabzusenken, weil der Kopf ein Hauptorgan des menschlichen Seins ist. Die Farbe jener Stufe an und für sich ist ein reines Weiss, noch reiner als das auf der Stufe der Gemüthsläuterung; und angenommen, dass die Stufe der Verborgenheit wirklich, wie der Śeiḫ Rukn al millah wa'd dîn sagt, durch das koranische Rûḥ al ḳuds (der heilige, d. h. göttliche Geist) bezeichnet wird, so kann jenes reine Weiss erst nach Vernichtung des menschlichen Wesens erscheinen. Ebenso ist die gelbe Farbe nicht die [241] der menschlichen Geistesläuterung selbst, sondern die der äussern Umhüllung der animalischen Geistesläuterung[1]), welche nichts anders ist als die durch den menschlichen Geist veredelte menschliche Seele, so dass also die Stufe der Seelenläuterung zwei Farben hat, von denen die eine [das reine Blau] vor, die andere [das reine Gelb] nach der Veredlung durch den menschlichen Geist erscheint.

Auch ist zu bemerken, dass der Anfänger, nachdem er die Stufe der sinnlichen Seele überschritten hat, diese Lichtfarben, das glänzende Schwarz ausgenommen, bald zusammen und mit einander vermischt, bald auch nur eine davon allein sieht, ohne dass das Sehen dieser Farben, sei es zusammen, sei es einzeln, ein Zeichen davon wäre, dass er die Stufe, auf welcher er sie sieht, überschritten hätte; sondern das Zeichen hiervon ist, dass jenes Licht alle Theile und Seiten seiner Persönlichkeit so vollständig durchdringt, dass er wie vernichtet oder ausser sich gebracht wird.

Mehr als Einer, der sich, ohne der Leitung eines erprobten Meisters zu folgen, zum sufischen Führer aufwarf, hat hier gefehlt und es verschuldet, dass Jünger des geistlichen Lebens durch die blosse Erscheinung eines jener Lichter in eitle Selbstgefälligkeit und bethörenden Hochmuth verfallen sind. Er lerne, dass diese Lichter aus dem geheimen Innern des menschlichen Geistes selbst entspringen, in der Zeit entstehen und vergehen, und in

---

1) اللطيفة الروحيّة الحيوانيّة.

die Farben der Welt der sinnlichen Wahrnehmung und des Sinnenscheines gekleidet sind, — gleichsam ein dem höhern Wesen des Menschen dienstbares Netz zum Einfangen innerlicher, in äusserlich wahrnehmbare Erscheinungsformen gekleideter Ideen. Wer aber bei irgend einer dieser Erscheinungen stehen bleibt und daran sein Genüge hat, der ist ausgeschlossen von dem ewigen göttlichen Lichte, welches aller Farben, Gestalten und örtlicher Beziehungen baar und ledig ist. Deshalb sagt al Śiblî, dass sie eine Verschleierung der göttlichen Selbstoffenbarung und das Hauptmerkmal des Standpunktes der Anbeter des Sinnenscheins sind«.

XXIX[1]).

I.

Herr Consul Dr. *Wetzstein* schenkte mir vor zwei Jahren einen auf beifolgender Taf. VI von der Vorderseite abgebildeten stählernen Helm, den die Erdarbeiten zur Grundlegung eines Gebäudes in der Nähe des Berges Ḳâsiûn bei Damaskus zu Tage gefördert hatten. Er ist im Ganzen sehr gut erhalten und wenig gerostet. Vom untern Rande, um den sich ein Stahlreif schlingt, steigt er bis ungefähr zum ersten Drittel seiner Höhe gerade empor; dann folgt eine sich nach oben verjüngende Wölbung, die rings herum zu rautenähnlichen, schief von links nach rechts laufenden, durch erhabene Ränder von einander geschiedenen Feldern ausgearbeitet ist; [268] hieran schliesst sich vermittelst einer concaven Abdachung die mit einem facettirten Würfel gekrönte Spitze, قَوْنَس, κῶνος[2]). Auf der Mitte der Vorderseite, unmittelbar unter jener Wölbung, sitzt eine längliche Klammer für die Nasenberge, d. h. die riegelförmige Schiene, welche zur Deckung des Gesichts über die Nase heruntergezogen wurde. Der untere Theil davon steckt noch jetzt in der Klammer, lässt sich aber, weil eingerostet, nicht mehr bewegen; der obere Theil ist abgebrochen, und gerade darüber befindet sich auch die einzige

---

1) Erschien zuerst im dreizehnten Bande der Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft v. J. 1859, S. 267—272.

2) Ein Helm ohne diese kegelartige Spitze, البيضة التى لا قونس لها (Ḳâmûs), heisst مُوَأَّمَة, nach der Form مُعَظَّمَة, eig. zusammengedrückt; nicht مُوَأْمَة, wie bei *Freytag*, der überdiess nach dem falschen يُونَس des Calcuttaer Ḳâmûs, st. قونس, übersetzt: »Galea, cui non adsuescitur« st. Galea, cui non est conus.

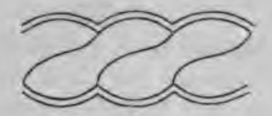
stärkere Beschädigung, welche der Helm selbst erlitten hat: ein durch den Stahl geschlagenes Loch mit ausgebrochenen Rändern, um das herum alte Blutspuren auf die Vermuthung führen, dass ein Streithammer oder eine ähnliche Waffe zugleich die eben hinaufgeschobene Nasenberge ab- und die Stirn des Helmes wie des Helmträgers eingeschlagen habe. Zu beiden Seiten der Nasenberge sind im untern Rande zwei halbkreisförmige Ausschnitte für die Augen, jeder mit einer hufeisenähnlichen Einfassung, durch welche die Dicke des Stahls an dieser Stelle verdoppelt wird. Weiter nach hinten ist der untere Rand unmittelbar unter dem ihn umgebenden Reife mit sieben gleichweit von einander abstehenden Oesen besetzt, um daran die, aus Kettenringen bestehende, über Nacken und Schultern herabfallende Halsberge zu befestigen [1]).

Den ganzen Raum zwischen der äussersten Spitze und dem untern Rande nehmen umrissene Arabesken und Schriftzeilen ein. Ein Theil der Arabesken und die weiter unten zu beschreibenden ebenfalls bloss umrissenen Buchstaben waren ursprünglich vergoldet, wovon sich noch Ueberreste erhalten haben; meistens aber ist die Vergoldung bis auf einen matten gelblichen Glanz abgerieben. Die Schrift ist von zwei Arten: 1) Zunächst unter der Spitze laufen rund herum, oben und unten von je zwei Linien eingerahmt, zwei zusammen nur einen halben Zoll breite Zeilen aufgesetzter kleiner Goldschrift, die aber so abgerieben ist, dass sich nur noch einzelne Buchstaben und Buchstabengruppen erkennen lassen. Ganz ebenso beschaffen ist die bloss von zwei Linien eingeschlossene Schrift, welche unter dem ersten der beiden weiter zu besprechenden grössern Schriftfelder, als obere Einfassung der Mittelwölbung, in zwölf convexen Bogensegmenten um den Helm herumläuft. Diesen Bogensegmenten entsprechen am untern Rande derselben Wölbung ebensoviel concave. Folgendes ist, abgesehen von der Rundung [269] und Wölbung, die Abbildung eines Stückes davon in verkleinertem Massstabe [2]):

---

[1]) Man findet diese mit dem Helme verbundene Halsberge mehrfach abgebildet in den Illustrationen zu *Lane*'s englischer Uebersetzung der Tausend u. Einen Nacht, III, S. 460—480.

[2]) Die gewundenen Linien zwischen den obern und den untern Bogenspitzen sind die hervortretenden Ränder der vertieften Felder der Wölbung.



Die Ueberbleibsel dieser Schrift stellen eine Mittelgattung zwischen Neshî und Dîwânî, das türkische Dîwânî-Neshîsî, ohne diakritische Punkte dar. Alle Versuche, sie zu lesen und zu erklären, oder auch nur die Beziehung und den Inhalt davon im Allgemeinen zu bestimmen, sind bis jetzt an ihrer schlechten Erhaltung gescheitert.

Desto deutlicher treten die bloss umrissenen Charaktere auf den beiden grössern Schriftfeldern hervor. In dem obern, welches zwischen den so eben beschriebenen unleserlichen Zeilen mitten inne steht, sind die hohen und breiten Tulti-Buchstaben mit Arabesken durchflochten und laufen ohne Unterbrechung rings um den Helm herum; das untere aber, zwischen der Mittelwölbung und dem Reife um den untern Rand, mit etwas kleinerer Schrift derselben Art und ohne Arabeskenschmuck, zerfällt in sechs Schilder, die durch eben so viel andere, mit Arabesken ausgefüllte, von einander getrennt sind, — das erste Schild für den Beschauer links und das letzte rechts von der Klammer für die Nasenberge. Die so zerstückte Inschrift aber hängt nicht nur in sich selbst zusammen, sondern bildet auch mit der im obern Felde ein Ganzes (s. die beigegebene Abbildung):

(Oberes Feld)

لمولانا السلطان الاعظم خاقان المعظم المعز

(Unteres Feld)

مالك الر | قاب الامم | مولى ملوك | العرب و العاجم | ناصر الدنيا و | الدين[1]

[1]) Die Wörter und Buchstaben sind hier durch Striche in dieselben sechs Gruppen getheilt wie auf dem Helme. In مالك الرقاب الامم hat der Graveur, vielleicht ein Nichtaraber, durch Setzung des Artikels vor رقاب denselben Fehler begangen, von dem ich Bd. II, S. 6 andere Beispiele gegeben habe. In der Einleitung des unserem Helme fast gleichzeitigen Gulistân (geschr. 1258) stehen die Worte مالك رقاب الامم مولى ملوك العرب والعاجم in Beziehung auf den persischen Atabeg Sa'd bin Abî Bakr (*Semelet*'s Ausg. S. 10 Z. 14) mit richtigem رقاب.

»*Unserem Herrn, dem hocherhabenen Sultan, dem hochzuverehrenden Fürsten, al Muʿizz, dem Machthaber über die Nacken der Völker, dem Herrn der Könige der Araber und der Nichtaraber, dem Vertheidiger der Welt und der Religion*«.

Demnach wurde dieser Helm, so scheint es, gefertigt für den ersten baḥritischen Mamluken-Sultan von Aegypten, al Muʿizz Aibek, reg. von 648 (1250) bis 655 (1257); s. *Quatremère*, Hist. des Sultans Mamlouks de [270] l'Égypte, I, 1 flg. Den Ehrentitel ناصر الدنيا والدين führen auch mehrere andere Mamluken-Sultane auf ihren Münzen; s. *Pietraszewski*, Numi Mohammedani, S. 7 flg. Der Sultan mag dann den Helm einem seiner Officiere geschenkt haben. — Doch bleibt die Möglichkeit offen, dass die Inschrift, ähnlich wie die Initialen auf den Helmschildern, Säbeltaschen u. s. w. unserer europäischen Heere, nur den Kriegsherrn bezeichnet, in dessen Diensten der Inhaber des Helmes stand. Andere Beispiele sind mir nicht zur Hand; aber combinirende Vergleichung ähnlicher Inschriften könnte für die eine oder die andere Annahme entscheidend werden.

Es wäre eben so vermessen als vergeblich, bestimmen zu wollen, wie dieser Helm mit den Spuren gewaltsamer Tödtung seines Trägers in die Umgebung von Damaskus gekommen ist. Wüssten wir etwas von einem Feld- oder Streifzuge in Syrien, der aegyptische Kriegsleute unter oder kurz nach der Regierung jenes Sultans bis vor Damaskus geführt hätte, so läge die Vermuthung nahe, dass der Inhaber des Helmes dort in einem Gefechte gefallen sei. Aber die einzige geschichtlich bekannte Schlacht zwischen dem Sultan von Aegypten al Muʿizz Aibek und dem Könige von Syrien an-Nâṣir Jûsuf fiel am 10. D̲u'l ḳaʿda 648 (3. Febr. 1251) in der Nähe von ʿAbbâsa etwas südlich von der syrisch-aegyptischen Grenze vor; s. *Quatremère* a. a. O. S. 21 flg. Vielleicht kam das prächtige Waffenstück damals als Kriegsbeute in die Hände eines Syrers und durch diesen in die Nähe von Damaskus.

II.

Von seiner zweiten Reise nach Aegypten brachte Herr Dr. *Brugsch* die auf beifolgender Taf. VI abgebildete kufische Inschrift eines Denksteines von der Insel Dahlak im rothen Meere zurück. Sie stellt sich so dar:

الـــلـــه
بسم الرحمن الر
حيم
كل من وجه عليها
فان ويبقى ربك ذو
الجلال والاكرا.

ن
السلطا المبارك
تولى على ها بحمد رحمة
...ـدير فى يوم السبت الاحـ.
عشر من ذو القعد.
سنة ست وثمنين
واربع مـــايـــة

d. h. بسم الله الرحمن الرحيم، كلّ من عليها فانٍ ويبقى وجه ربّك ذو [271] الجلال والاكرام، السلطان المبارك تولّى عليها بحمد رحمة القدير فى يوم السبت الاحد عشر من ذى القعدة سنة ستّ وثمانين واربع ماية

»*Im Namen Gottes des Allerbarmers. Jeder auf ihr* [der Erde] *ist vergänglich, aber unvergänglich das Wesen deines Herrn, des Erhabenen und Allgütigen. — Der gesegnete Sultan bemächtigte sich ihrer* [der Insel], *Dank der Gnade des Allmächtigen, am Sonnabende, dem* 11. *D̲u'l ḳaʿda des J.* 486«.

Dieses Datum fällt auf den 3. Dec. 1093 und war nach *Wüstenfeld's* Tabellen in der That ein Sonnabend.

In der Schrift und Sprache dieses Denkmals sind folgende Eigenthümlichkeiten zu bemerken: 1) Das Wort الله im Bismillàh u. s. w. steht zur Auszeichnung an der Spitze des Ganzen über

den beiden Worten, zwischen welche es gehört. 2) Das Wort وجه in dem auf das Bismillâh folgenden Koranspruche Sur. 55 V. 26 ist in die obere Zeile zwischen die Worte من und عليها gerückt. 3) Das ذو in der 5. Zeile, als Apposition zu وجه, ist koranisch; aber in der 10. Z. steht من ذو القعدة vulgär st. من ذى القعدة. 4) Das Final-ن von السلطان ist ungewöhnlich weit rechts über das س gestellt. 5) Das Suffixum ها in der 8. Zeile ist von der Praeposition على getrennt. — Unsicher ist in der 5. Zeile der vor dem ذ von ذو stehende und einen Theil davon gleichsam verdeckende Charakter. Der feststehende Korantext gestattet keine andere Vermuthung, als dass es noch zu dem ك von ربّك gehöre und das ة darstelle. Eben so zweifelhaft ist im Anfange der 9. Zeile das Wort القديم. Zwar das wie ein و gestaltete ر findet sich gleich wieder in der folgenden Zeile im Worte عشر; aber der Buchstabe vor dem د ist kein ق; und doch endigt sich von allen Namen Gottes — und ein solcher muss hier stehen — القدير allein auf دير.

Der einleitende Koranspruch soll durch die darin enthaltene Erinnerung an die Sterblichkeit aller Menschen, im Gegensatze zu der Ewigkeit Gottes, gleichsam ein paränetisches Correctiv bilden zu der darauf folgenden Hervorhebung des »gesegneten Sultans« durch monumentale Feststellung seiner Besitznahme von der Insel. Die Persönlichkeit dieses Sultans ist für uns bei dem Fehlen jeder nähern Bezeichnung in tiefes Dunkel gehüllt. Vielleicht war es ein Fürst unter der Botmässigkeit des Beherrschers von Tihâma, des Habessiniers Ǵajjâś aus dem Geschlechte Naǵâḥ, der, nach *Johannsen*'s Historia Jemanae S. 135 u. 136, im J. d. H. 482 seinem Stamme wieder die Herrschaft über das Küstenland von Jemen errungen hatte. Die Insel Dahlak aber gehörte den Habessiniern und diente ihnen gewöhnlich zum Ausgangspunkte ihrer Angriffe auf die gegenüberliegenden Küstenländer, so wie zum Zufluchtsorte, wenn sie sich von da zurückziehen mussten; s. *Johannsen* S. 128 Z. 25; S. 131 Z. 3 und Z. 20—22. Der König von Dahlak, [272] ملك دهلك, war nach Abulfeda bei *Reiske*, Ann. musl. III, S. 658, ein moslemischer Habessinier, der sich mit dem Könige von Jemen in gutem Vernehmen zu erhalten suchte.

XXX.[1])

Herr Advocat Carl Stephan in Bautzen besitzt einen im vorigen Jahre dort in der Umgegend am Fusse des Berges Hornebоh gehobenen Schatz: einen morgenländischen Silberfund, der ausser mehreren in einer Urne verwahrten Schmuckgegenständen eine Menge Münzbruchstücke enthält. Durch andere Arbeiten bisher an der Untersuchung der ganzen Masse gehindert, habe ich davon erst vier ohne Wahl herausgegriffene und mir als Probe zugeschickte Stücke gesehen, die dem Anscheine nach vom Zerschneiden ganzer Münzen zu Kleingeld herrühren. Trotz ihres [**177**] fragmentarischen Zustandes hat sich von dem Gepräge glücklicherweise so viel erhalten, dass durch Vergleichung und sichere Ergänzung die Herkunft und das Alter, — von einem auch der Prägort, — bestimmt werden konnten. Die Münzen sind alle von Samanidenfürsten geschlagen, und ein günstiger Zufall hatte mir gerade Stücke von vier unmittelbar auf einander folgenden Münzherrn in die Hände gespielt:

1) Bruchstück eines Dirhems von Ismâʿîl bin Aḥmad (280 bis 295 d. H. = 894 bis 908 Chr.), unter dem Chalifen Al Muʿtaḍid billâh (279 bis 289 d. H. = 892 bis 902 Chr.), also aus der Zeit zwischen 280 und 289 d. H. = 894 und 902 Chr.

2) Bruchstück eines Dirhems von Aḥmad bin Ismâʿîl (295 bis 301 d. H. = 907—913 Chr.), geschlagen zu Al Śâś in Transoxanien.

3) Bruchstück eines Dirhems von Naṣr bin Aḥmad (301 bis 331 d. H. = 913—942 Chr.), unter dem Chalifen Al Muḳtadir billâh (295 bis 320 d. H. = 908—932 Chr.), also aus der Zeit zwischen 301 und 320 d. H. = 913 und 932 Chr.

---

[1]) Erschien zuerst im vierundzwanzigsten Bande der Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft v. J. 1870, S. 176 u. 177.

4) Bruchstück eines Dirhems von Nûḥ bin Naṣr (331 bis 343 d. H. = 942—954 Chr.), unter dem Chalifen Al Muṭîʿ lillâh (334 bis 363 d. H. = 946—974 Chr.), also aus der Zeit zwischen 334 und 343 d. H. = 946 und 954 Chr.

Jedenfalls ist dieser Fund ein beachtenswerther Beitrag zur Geschichte des mittelalterlichen Verkehrs zwischen Asien und Europa. Herr Handelsschul-Director Arras in Zittau schrieb mir in Beziehung hierauf vor Feststellung des samanidischen Ursprunges dieser Bruchstücke: »Dass Handel mit Trapezunt getrieben wurde und orientalische Geschäftsleute bis an die niedere Oder kamen, dürfte als erwiesen gelten; dass aber die Spuren des directen oder indirecten Verkehrs bis in die sächsische Oberlausitz (Meschwitz am Horneboh) führen, war noch nicht bekannt. Auch von Andalusien her hatten Handelsleute — wahrscheinlich maurische — Verbindungen mit Frankreich und Deutschland. Ob die letztern etwa dieses Geld eingeführt, oder ob slavische Getreide- oder Viehhändler (— an einen andern Handel ist bei den Wenden wohl nicht zu denken —) es aus dem Südwesten mitgebracht haben, oder ob es vor der slavischen Zeit hierher kam, wird sich vielleicht durch das Ergebniss der anzustellenden Untersuchung beantworten lassen«. So lange noch nicht die übrigen Münzbruchstücke und die zugleich gefundenen Schmuckgegenstände untersucht sind, wage ich selbst keine Vermuthung darüber, ersuche aber Specialkenner der morgenländischen Numismatik und Ornamentik ihre Aufmerksamkeit auf diesen Silberfund zu richten.

XXXI.[1])

Der berühmte Aquarellmaler, Herr *Karl Werner*, kaufte im J. 1856 bei Granada einen arabischen Golddenar, den man mit andern Münzen in einem ausgegrabenen Topfe gefunden hatte. Er gehört zu den schon von *Tychsen*, Introductio in rem numariam Muhammedanorum, S. 118 flg., beschriebenen Moravidischen Münzen und ist unter dem dritten Fürsten dieser Dynastie, ʿAlî bin Jûsuf (reg. vom J. d. H. 500 = 1106, 7, bis 535 = 1140, 1) in dessen erstem Regierungsjahre zu Valencia geschlagen. Zwei andere Golddenare desselben Fürsten vom J. d. H. 516 und 521, in Sevilla und Almeria geprägt, beschreibt *Tornberg* in Numi cufici regii numophylacii Holmiensis, S. 275. Der unsrige, abgebildet auf der beigefügten Taf. VII, ist sehr gut erhalten, fast wie neu, und trägt folgende Aufschriften:

Adv. Rand: Sur. 3, 78, wie bei Tychsen und Tornberg.

Mitte: لا اله الا الله
محمد رسول الله
امير المسلمين على
ابن يوسف .

Rev. Rand: بسم الله الرحمن الرحيم ضرب هذا الدينار ببلنسيه سنه خمس مايه

Mitte: الامام لى
عبـــد
الـلـــة
امير المومنين
o ◡ o

---

[1]) Erschien zuerst im fünfzehnten Bande der Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft v. J. 1861, S. 387 u. 388.

[388] In der Randschrift der Vorderseite, wo يسع nicht mit *Tychsen* und *Tornberg* يتبع, sondern nach dem recipirten Korantexte يَبْتَغِ zu lesen ist, steht statt فى الاخره: فالاخره, nicht, wie bei *Tornberg* بالاخره, und von الخاسرين fehlen die beiden letzten Buchstaben. Dem nach *Tornberg* unter der Mittelschrift der Kehrseite stehenden لك des Denars vom J. 516 und dem ebendaselbst stehenden مر des Denars vom J. 521 entspricht als Münzzeichen auf der Kehrseite des unsrigen das ل hinter dem obersten Worte der Mittelschrift.

XXXII.[1])

Die heutzutage gewöhnliche, durch *Agoub's* und *Dugat's* »maoual« dargestellte Form des Wortes مواليا ist مَوَّال, pl. مَوَاوِيل (s. oben S. 40), falsch مواديل in Habicht's Tausend und Einer Nacht, Bd. I. S. 161, Z. 6, wozu mir Prof. [**372**] *Caussin* in Paris auch die Pluralform مَوَالِيَّات als gebräuchlich angab. Die Form موال steht in der Bulaker Ausgabe der T. u. E. N. Bd. II, S. 362, Z. 13, und daraus in *Lane's* Uebersetzung (The thousand and one nights, Lond. 1840) Bd. III, S. 533, Z. 16 »mowwál«. Dazu S. 568 folgende Anmerkung: »What is commonly called a »mowwál«, but properly »mawáleeya« [مَوَالِيَّا] according to some, or, according to others, »mawàliya« [مَوَالِيَا], is a kind of short poem. It generally consists of five lines, the measure of which is like a species of the »beseet«,

– – ◡ – | – ◡ – | – – ◡ – | – –

admitting, however, of licences not allowed by the strict rules of prosody; and all these five lines, excepting the penultimate, end with the same rhyme. The language of the mowwál, if I may judge from all the poems of this kind that I have seen and heard, is a mixture of the classical and the vulgar«. In seinem Account of the manners and customs of the modern Egyptians, Bd. II, S. 88 (Zenker's Uebersetzung, Lpz. 1852, Bd. II, S. 206 u. 207) hat derselbe, ohne sie als solche zu bezeichnen, zwei vierzeilige Mawwâls, mit einem zweizeiligen Refrain von anderem Versmasse mitgetheilt. Beide finden sich, ohne diesen Refrain, aber

[1]) Erschien zuerst im siebenten Bande der Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft v. J. 1853, S. 371—373 und S. 369 u. 370.

mit je einer Verszeile mehr und einigen Varianten, in *El Tantavy*'s Traité de la langue arabe vulgaire, Lpz. 1848, S. 176 u. 196, als das 2te und 41ste der dort gegebenen 42 »مواويل«. Die meisten sind fünf-, einige vierzeilig. Das Versmass entspricht dem obigen Schema, mit theils spondeïschem, theils anapästischem Ausgange. Von den fünfzeiligen hat nur das 11te eine mit den übrigen reimende vorletzte Zeile; in allen übrigen ist dieselbe reimlos. Umgekehrt hat von den vierzeiligen nur das 23ste (wie auch die beiden oben nachgewiesenen Mawwâls in *Lane*'s Manners and customs) an der vorletzten Stelle keinen Reim; die übrigen reimen durchaus. Eine siebenzeilige Abart, مَوَّال نُعْمانى, ebendaselbst S. 180, Nr. 8 u. 9, führt den Hauptreim durch die 1, 2, 3, u. 7te, einen Nebenreim durch die 4, 5, u. 6te Zeile durch. Mehrere Mawwâls, in der Ueberschrift theils موال, theils مواليا (masc., z. B. مواليا عاطل schmuckloses Mawâlijâ), enthält auch Nr. 212 der arab., pers. und türk. Handschriften der Leipziger Stadtbibliothek, CCXCVI meines Katalogs; darunter Bl. 135². folgendes Gürtel-Mawwâl, موال منطق; so genannt von den unter einander reimenden Parallelgliedern, welche sich wie eben so viel Gürtel durch die einzelnen Verszeilen hindurchziehen:

اهوى رشاء قده باحداقواء الدروع المنع
طاوى الحشاء رده باشراقواء الاهلّه شنع
[373] غصن انتشاء مده اوراقواء لطيف الصنع
ولو يشاء وده عشّاقواء بطيب القنع[1])

Ich liebe ein Rehlein, das durch seine Augensterne undurchdringliche Panzer spaltet,
Das, von schmächtiger Leibesmitte, die Neumonde durch seinen Glanz hässlich macht;
Einen schlankaufgeschossenen Zweig, den der gütige Schöpfer mit langen Blättern (d. h. Haaren) bekleidet hat,
Und der, wenn er wollte, seine Liebhaber unter wohlduftender Hülle begünstigen könnte. —

[369] Es ist vielleicht mehr als zufällig, dass jenes »mawâlijâ« auch einen dadurch geschichtlich gewordenen Vers des bekannten Dichters Farazdaḳ schliesst. Der Grammatiker Abû Bahr ʿAbdallâh bin Abî Isḥâḳ (gest. H. 127, Chr. 744), wie so viele andere arabische Gelehrte ein freigelassener Sclave, wies nach Abulf. Ann. musl. I, S. 470, dem Farazdaḳ oft Sprachfehler in seinen Gedichten nach. Da schleuderte dieser einst gegen den Kritiker folgenden Vers:

ولو كان عبد الله مولى هجوته   ولكنّ عبد الله مولى مواليا

»Wäre ʿAbdallâh (einfach) ein Freigelassener[1]), so würde ich ein Spottgedicht auf ihn machen; aber ʿAbdallâh ist ja ein Freigelassener von Freigelassenen«. (Die Ḥaḍramiten, deren einer ihn freigelassen hatte, stammten nämlich selbst von einem Freigelassenen des Stammes ʿAbd śams bin ʿAbd Manâf ab.)

»Da hast du mit deinem مولى مواليا gleich wieder einen Sprachfehler [370] gemacht« erwiderte der Grammatiker, »es muss ja heissen مولى موالٍ (in der Reimstelle مولى موالِ)«.

Ebendasselbe, aber ohne die Schlussreplik, erzählt Ibn Ḫallikân, Ausg. v. Wüstenf., Nr. 835 zu Ende, wo, statt des unmetrischen لهجوته bei Abulfeda, richtig هجوته steht.

---

1) Der Erklärer der شواهد zu Wesîṭ ul Naḥu, S. v, nimmt dieses erste مولى in d. Bed. von سيّد.

XXXIII.[1])

Dass neuere arabische Dichter oder Versmacher das â am Ende von Nennwörtern im Reime auch für das Nominativ-û und Genitiv-î eintreten lassen, ist Zeitschrift der D. M. G. Bd. XVIII, S. 334 u. 335 Anm. 1, S. 618 Anm. 8, S. 619 Anm. 5 und S. 620 Anm. 3 nachgewiesen worden. Ob auch schon ältere Dichter sich diese Freiheit genommen haben, blieb ungeachtet der dafür sprechenden beiden Verse Bd. XVI S. 747 Z. 9 u. 10 immer noch zweifelhaft, da die Reimwörter مُغِيثَا und خَبِيثَا von zwei neuern morgenländischen Erklärern durch allerdings gezwungene Deutungen (Bd. XIX S. 310—314) zu Accusativen gemacht wurden. Vor Kurzem fand ich aber einen von Meidânî zu dem Sprüchworte تَرَكْتُهُ تُغَنِّيهِ ٱلْجَرَادَتَانِ (Arabb. provv. I, S. 224 u. 225, Nr. 49) angeführten altarabischen Vers, welcher jenes Reim-â statt û unwidersprechlich aufzeigt. In der Legende von der Sendung ʿaditischer Abgeordneter nach Mekka, um dort bei dem Nationalheiligthume Regen zu erflehen, lässt Meidânî die beiden Lautenschlägerinnen des Königs Muʿâwiah bin Bakr die auch von Beiḍâwî zu Sur. 7, v. 70 aufgenommenen Verse singen:

أَلَا يا قَيْلُ وَيْحَكَ قُمْ فَهَيْنِمْ   لَعَلَّ اللّه يبعثها غَمَامَا [612]
فَيَسْقِى ارضَ عادٍ إِنَّ عادًا   قَدَ ٱمْسَوْا لا يُبِينُونَ الكَلَامَا

und dann weiter:

مِنَ العطشِ الشديدِ فَلَيْسَ يَرْجُوا   لها الشيخُ الكبيرُ ولا الغُلَامَا

[1]) Erschien zuerst im zwanzigsten Bande der Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft v. J. 1866, S. 611 u. 612, vgl. Bd. XXI, S. 276.

worauf noch mehrere Verse desselben Versmasses und Reimes folgen.

Hier ist الشيخ الكبيرِ offenbar Verbalsubject von يرجوا, folglich Nominativ: الشيخُ الكبيرُ; nothwendig steht dann das durch ولا damit verbundene letzte Wort ebenfalls im Nominativ, und doch الغُلاما.

Dass dieses Reim-â auch in andern altarabischen Versen vorkommt, beweisen Ǵawâlîḳî ed. Sachau S. ٩ Z. 5 (أسْمَاعِينَا st. أسماعِينُ), Maḳḳarî I, S. ٧١٩, Z. 17 (أحداقا st. أحداقُ), II, S. ٢٥٣, Z. 2 باقلا st. باقلُ), Jâḳût IV, S. ٥٣٣, Z. 9 (الضُّفَادِعا st. الضُّفَادِعُ). — Dass der im Mufaṣṣal S. ١٣٩ drittl. Z. angeführte Vers

لَعَمْرُكَ ما أَدْرِى وإنْ كنتُ داريا بِسَبْعٍ رَمَيْنَ الجَمْرَ أَمْ بِثَمانِ

in *dieser* Form ächt ist, erhellt aus den in Abulbaḳâ's Commentar (Ms. Ref. 72, S. 619, Z. 13—15) dazu angeführten vorhergehenden Versen aus der betreffenden Kaṣîde des ʿUmar bin Abî Rabîʿah mit dem Reime ـانِ. Nichtsdestoweniger hat die Bulaker Ausgabe der Alfîjah vom J. d. H. 1252, S. ١٩٢ vorl. Z., und danach die Dieterici'sche S. ٢٥٩ Z. 4 denselben Vers mit بثمانيا am Ende, auf داريا reimend, was in Verbindung mit dem oben darüber Beigebrachten wenigstens soviel beweist, dass man später kein Bedenken trug, dem Reime sogar in angeblich mustergiltigen Versen dieses Opfer zu bringen. Auch *Freytag*, Darst. d. arab. Verskunst, S. 506 Z. 8, hat schon ein unzweifelhaftes Beispiel von diesem Reim-â.

XXXIV.[1])

Herr Dr. Arnold erhebt in der Vorrede seiner arab. Chrestomathie, S. XXVIII Anm. **), unnöthigerweise einen neuen Zweifel gegen das übrigens von ihm selbst anerkannte أَلاِسْمُ ă-lismu u. dgl. Dass die spätere Sprache das Verbindungs-Alif der frühern verhärtet hat und diese Verderbniss auch in Handschriften und Drucke (so noch in die letzte Bulaker Ausgabe des Ḥarîrî) übergegangen ist, leugnet ja niemand. Das بِئْسَ أَلاِسْمُ unserer Koranausgaben Sur. 49 V. 11 (auch in *Flügel's* dritter Ausg. v. J. 1858) hätte Herr Dr. A. auch aus dem Kasaner Koran von 1809 u. s. w. nachweisen können, ohne dass die Sache dadurch um ein Haar anders würde. Das Richtige bleibt bi'să-lismu (nicht bi'sal-'ismu), und diese Aussprache drückt der im J. d. H. 1258 zu Teheran lithographirte Koran und ein mir angehöriges Ms. durch das in meinen Beiḍâwî aufgenommene بِئْسَ لاِسْمُ, [618] oder, wie ich mit Waṣla geschrieben habe, بِئْسَ الاِسْمُ aus, — also kein Druckfehler, wie Herr Dr. A. meint. Ob man übrigens zwei, ein oder kein Waṣla setzt, ist an und für sich gleichgültig, und jedenfalls die von Herrn Dr. A. aufgestellte Regel, nur أَلاِمْرَأَةُ, nicht أَلاِمْرَأَةُ zu schreiben, eine willkürliche Abstraction. So steht z. B. in der trefflichen Leydener Hdschr. von Ibn Duraid's Kitâb aliśtiḳâḳ (Cod. 362) S. 3 Z. 19 gross und deutlich: هٰذَا أَوَّلُ كِتَابِ

[1]) Erschien zuerst im achten Bande der Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft v. J. 1854, S. 617 u. 618, und im fünfzehnten Bande v. J. 1861, S. 388 u. 389.

ٱلْٱشْتِقَاقِ. [388] — Bedarf es nach Nâṣîf's Ausspruche darüber (Epist. crit. ed. *Mehren*, S. 10 u. 11, Ztschr. d. D.M.G. III, S. 481, Z. 11—14) noch einer Bestätigung dieses für die Prosa unverbrüchlichen Gesetzes (dass das Verbindungs-Alif auch nach dem Artikel überall als solches zu behandeln ist), so werden Zamaḫśarî's Worte, Mufaṣṣal ed. *Broch*, ۱۹۹, 15—17, auch den Ungläubigsten überzeugen:

واثباتُ شىء من هذه الهمزات فى الدرج خروجٌ عن كلام العرب ولحنٌ فاحشٌ فلا تقل الإسم والإنطلاق والإقتسام والإستغفار ومِنْ إبنك وعَنْ إبنك وقوله ۞ اذا جاوز الإثنين سِرٌّ ۞ من ضرورات الشعرِ

»*Die Setzung irgend eines dieser Hamza* [der verschiedenen Arten des Verbindungs-Hamza] *in fortlaufender Rede ist ein Abfall von der Sprechweise der* [ächten] *Araber und ein überaus hässlicher Sprachfehler. Sage also nicht* al-'ism, al-'inṭilâḳ, al-'iḳtisâm, al-istiġfâr, min 'ibnika, ʿan 'ibnika. *Dass der Dichter gesagt hat:* Idâ ġâwazal-itneini sirrun, *gehört zu den Wirkungen des Verszwanges«.* Die dichterische Freiheit geht hierin so weit, dass z. B. in einem und demselben Verse von Ruʾba[1]) bin al ʿAǵǵâǵ bei Wâḥidî zu Mutanabbî (ed. *Dieterici* S. ٦٤٠, Z. 11) die correcte alte und die nur geduldete neuere Form بِٱسْمِى und بِإسْمِى neben einander stehen. Auch Abû Nuwâs erlaubt sich im Verse أَلْإِسْمُ zu sagen, ebendas. [389] S. ٦٠٧, Z. 8.

Eine mit dieser Materie zusammenhängende prosodische Eigenthümlichkeit ist, so viel ich weiss, bisher noch nicht hervorgehoben und in das rechte Licht gestellt worden. Dass der lange Ausgangsvocal eines Wortes, wenn er durch Synaloephe mit dem *'l* des folgenden Artikels eine zusammengesetzte Silbe bildet, in der Schrift bleibt, in der Aussprache aber verkürzt wird, so wie dass sich ein Diphthong in demselben Falle in zwei kurze Vocale auflöst, bedarf keines Nachweises mehr. Aber jene Verkürzung des

---

1) So, رُؤْبَة, ist zu lesen st. رُوبَة; s. das Wort im Ḳâmûs, u. *Mehren*, Rhetorik d. Araber, S. 277.

an und für sich langen Endvocals behauptet sich auch da, wo das *'l* des Artikels vor einem zweiten Verbindungs-Alif nicht mehr die vorhergehende Silbe schliesst, sondern die folgende anfängt, so dass also hier, *gegen* den alten Kanon, die Ursache — die zusammengesetzte Silbe —, *nicht* aber zugleich die Wirkung — die Verkürzung des Vocals — wegfällt. So sind فِي und ذَا in den Versen 179, 350, 414, 428, 747 u. 974 der Alfîja nach de Sacy's Ausgabe bei solchem Silbenverhältnisse als فِ und ذَ gemessen [1]). Von dieser prosodischen Eigenthümlichkeit liefern auch Maḳḳarî und Mutanabbî Beispiele: jener in dem Verse II, ٨١٩, 7, wo die in den Varianten aufgeführte Lesart dreier Handschriften النّاوِ لَان (nicht »النا ولان«) nur die Darstellung der Aussprache von والنّاوِى آلْآنَ wa'n-nâwĭ lână ist: *Sage also dem Gegner, der jetzt auf Beschädigung ausgeht*, u. s.,w.; dieser in *Dieterici*'s Ausgabe S. ٥٧٥, Z. 10 لَا الْإِنْتِظَار lă lintiẓâru, S. ٧٣٣ Z. 4 v. u. ناكوا الْأُمَّ nâkŭ lumma, S. ٧٩٤ Z. 3 لا الاستبدال lă listibdâli.

1) De Sacy freilich schreibt in der Anmerkung zu V. 974 diese Verkürzung auf Rechnung einer »licence remarquable«, aber eben nur in Folge jenes Grundirrthums, wonach das *'l* des Artikels die Zauberkraft haben soll, ein darauf folgendes Verbindungs-Alif in ein Trennungs-Alif zu verwandeln.

XXXV.[1])

Dass wir morgenländische Sprachen gewöhnlich mehr mit dem Auge für das Auge als mit dem Ohre für die Zunge lernen, ist nicht zu ändern, hat aber manche Nachtheile. Die daraus hervorgehende mangelhafte Kenntniss und geringe Beachtung des wirklichen Lautes der Wörter, wie er, vollkommner oder unvollkommner, durch die Schrift dargestellt wird, führt unter Anderem leicht zur Aufstellung schlechthin unmöglicher oder zur Anwendung beziehungsweise unzulässiger Formen. So schreibt man noch hier und da أأمان u. dgl. (*Freytag* unter أمن, *Arnold*, Chrest. arab. I, S. 8 Z. 17, S. 17 Z. 11, s. dagegen II, S. 9 Col. 2 Z. 1—3), als ob zwei Hamza in einer Silbe zusammenkommen könnten. Wo dies nach der Abstammung geschehen sollte, da erzwingt ja das semitische Sprachorgan entweder, wie gewöhnlich im Hebräischen, die Verwandlung des ruhenden Hamza in ein bewegtes, oder, wie im Arabischen und Aramäischen, dessen Auflösung in einen langen Vocal. Nirgends stellt die Schrift der Araber selbst bei vollständiger Bezeichnung der Aussprache etwas Anderes dar als أأمن oder آمن, إيمان, أومن u. s. w. Noch weniger aber als in arabischen ist eine Lautverbindung wie أأ, أي, أو in nichtarabischen Wörtern möglich. Unter den semitischen Sprachen selbst hat nur das Altarabische in [382] seinen regelmässigen Grundformen jenes augenblickliche Abbrechen der Stimme am Ende einer Silbe nach einem kurzen Vocal (*Wallin*, Ztschr. d. D. M. G. IX, S. 66 flg.), welches die Schrift durch das ruhende Hamza, sei es mit oder ohne ا, ى, و, bezeichnet; das Hebräische nach der

---

[1]) Erschien zuerst im fünfzehnten Bande der Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft v. J. 1861, S. 381—383.

masorethischen Punctation bloss ausnahmsweise in einigen Imperfecten von Zeitwörtern פאֹ: יֹאמַר mehrmals neben יֹאמֵר, תְּאֻמַּר Ps. 69, 16, יֶאֱהַב in pausa Sprüchw. 15, 9, mit יֶאֱהָב als Variante (arabisch geschrieben: يَأْسِر, تَأْطُر, يَأْقَب), vgl. *Nöldeke* in Ztschr. der D. M. G. 1878, S. 593, Anm. 2. Und selbst das Altarabische neigte schon dialektisch mehr oder weniger zur Umgehung jener lautlichen Schwierigkeit durch Verwandlung des vocallosen Hiatus in eine vocalische Dehnung (*Nöldeke*, Geschichte des Qorâns, S. 280 flg.) und gestattete Redekünstlern und Dichtern diese Freiheit in allen Fällen wo Paronomasie, Assonanz und Reim sie verlangten. Wo aber findet sich in nichtsemitischen Sprachen ein solches schluchzendes bă', bĭ', bŭ', oder gar 'ă', 'ĭ', 'ŭ'? — So ist denn das in *Wüstenfeld's* Moschtarik S. ٥ Z. 15—18 als mazenderanischer Stadtname aufgeführte und in *Juynboll's* Lex. geogr. IV, S. 5 Z. 5 v. u. wiederholte اأْرُم, so wie das davon gebildete اأْرُمِي, schon an und für sich unstatthaft und nach dem Kâmûs (Moschtarik S. 1 vorl. u. l. Z.) in آرِم und آرِمِي zu verwandeln. Es lässt sich hier selbst nicht zur theoretischen Erklärung einer praktischen Unmöglichkeit eine Ableitung vom arab. أَرِم versuchen; denn abgesehen davon, dass ein îram von diesem Stamme weder als Appellativum noch als Eigenname nachweisbar ist, wie sollte ein altmazenderanischer Stadtname, und noch dazu in dieser Form, von Arabien heraufgekommen sein? — Oft wird auch ein an sich richtiges, aber in dem gegebenen Falle unzulässiges Hamza da gesetzt, wo, wie oben bemerkt, der Anklang oder Gleichklang die Verwandlung eines ă', ĭ', ŭ' in â, î, û fordert. Die Anwendung des Zeichens für consonantische Aussprache da wo gerade das Gegentheil stattfinden soll, bloss als Erinnerung an die Abstammung durch Darstellung der ursprünglichen Form für das Auge, enthält einen offenbaren innern Widerspruch. Ich muss an dem festhalten, was ich in den Beiträgen zur Wiederherstellung der Verse in *Juynboll's* Abulmaḥâsin (Sitzungsberichte der k. sächs. Ges. d. Wiss., phil.-hist. Cl. 1857, S. 101 flg.) auf Veranlassung des باللُّؤْلُو statt باللُّولُو bei

Abulmaḥâsin, II, S. 337 Z. 7, gesagt habe: »Unsere Herausgeber begehen häufig den Fehler, da, wo der Reim eine erweichte Form fordert, die ursprüngliche härtere zu setzen, z. B. رأْس auf ناس reimen, d. h. nicht reimen zu lassen. Dass der arabische Reim dergleichen Abminderungen nicht verträgt, ist bekannt, und man wird die Hinzufügung ungültiger Lautzeichen hoffentlich nicht durch etymologisches oder exegetisches Bedürfniss rechtfertigen wollen. Leute, die noch solcher Nothhülfe bedürfen, müssen überhaupt von rhetorischen und poetischen Kunstwerken fern bleiben«, d. h. nach der andern Seite hin: die [383] Herausgeber sollen der Erleichterung des Verständnisses und der Verhütung von Verwechselungen von Seiten ungeübter Leser keine Zugeständnisse auf Kosten der formellen Richtigkeit machen, z. B. ثَأْرِ, بُؤْسِ, برأْسه im Reime auf âri, ûsi und âsihi schreiben, wie bei Makkarî, II, ١۴. drittl. Z., ١٨٢, 15, ١٨٣, 4.

XXXVI.[1])

Einer der Altmeister der arabischen Sprachkunde, Abû Zaid Saʿîd bin Aus bin Ṯâbit al Anṣârî, geboren in Baṣra und ebendaselbst über 90 Jahr alt gegen 215 (830—1) gestorben, gewöhnlich — wie oft von Ǵauhari in seinem Wörterbuche — schlechthin Abû Zaid genannt (s. *Wüstenfeld's* Ibn Coteiba S. ۲v. Z. 14 u. 15, *de Sacy*, Anthol. gramm. S. 145 Anm. 172, *Hammer-Purgstall*, Literaturgesch. d. Arab. I, 3, S. 303 u. 304), hinterliess unter vielen andern Schriften ein Kitâb al nawâdir, »Buch der Seltenheiten«, d. h. der seltnern Formen, Wörter, Wortbedeutungen und Redeweisen des Alt- oder Nationalarabischen, welche der spätern Gemeinsprache fremd blieben, um so eifriger aber von den Philologen aufgesucht und aufbewahrt wurden. Ibn Challikân, ed. *Wüstenf.* fasc. III, Nr. ۲۱۲, S. vo Z. 9, zählt diese Schrift unter den übrigen Werken Abû Zaid's auf; Ḥâǵî Chalfa berührt sie unter Nr. 14013 mit den Worten: »Auch andere Schriften ausser den erwähnten haben die Alten über philologische und theologisch-juristische Seltenheiten verfasst, unter Andern Abû Zaid Saʿîd bin Aus al Anṣârî, gest. im J. . . . .«. Wie nun überhaupt die Monographien der ältern arabischen Sprachgelehrten durch die grossentheils aus ihnen geflossenen, aber mehr systematischen und zusammenfassenden Werke der Spätern zurückgedrängt wurden, so ist auch Abû Zaid's »Buch der Seltenheiten« selbst zur Seltenheit geworden, und ich war daher auf das angenehmste überrascht, als mir Herr Dr. *Eli Smith* vor zwei Jahren die nachstehenden Proben daraus zuschickte, begleitet von einem Briefe, Beirut d. 17. Nov. 1854, aus dem ich die betreffende Stelle in der Originalsprache her-

[1]) Erschien zuerst in dem zwölften Bande der Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft v. J. 1858, S. 57—81.

setze: »Dr. Sprenger[1]) confirmed my impressions of the rarity and value of a book I purchased some years ago from a Druze. It seems to be from the very earliest times of Arabic literature. This copy is itself nearly 600 years old, if, as I suppose, the ح in the [58] date[2]) is intended for خ, the diacritical point being omitted, as is common throughout the book. It is carefully written, and is pretty fully vowelled. Its object is to give the authoritative meaning and usage of Arabic words by the Arabs themselves, in the classic times of their language. It contains 223 pages, each page having 17 lines, and the lines averaging about 55 letters. I enclose several extracts, made almost facsimiles, even in the shape of the letters[3]). The book contains three kinds of ابواب, viz. شعر, رجز, and نوادر. I have given extracts from each, together with the title and introduction. Then at the end, is an appendix of 27 pages, called المسائية, of which I have given the beginning and end, which is also the end of the book. The pieces of poetry throughout the book, are short. The longest is from حاتم طائى, and contains 24 lines. There are a few marginal notes in the handwriting of the copiist, of which I give a specimen[4]). Ought not this book to be published?«

Jeder Sachkundige, meine ich, wird diese Frage nach den folgenden Proben mit Ja beantworten und wünschen, dass, nach Herrn Dr. *Smith's* Tode, einer seiner gelehrten Freunde die Herausgabe des Buches durch die Beiruter Missionsdruckerei bewerkstelligen möge. Allerdings erhalten wir hier nur ein Gemisch lose an einander gereihter dichterischer Bruchstücke und sprachlicher Bemerkungen, aber eben damit die klarste Anschauung von der noch ganz empirischen, auf mündliche Ueberlieferung zurückgehenden Lehrweise der ältern arabischen Philologen; nebenbei

---

1) Damals in Syrien, in täglichem Verkehr mit Dr. Smith.

2) S. unten das Ende des 6. Auszuges. Man bemerke, dass die arabischen Zahlbuchstaben in dieser Jahresangabe, gleich den »indischen Ziffern« in zusammengesetzten Zahlen, von links nach rechts gehen.

3) Demnach ist die Schrift des Ms. ein gutes, deutliches, völlig ausgebildetes, eher kleines als grosses Neshî.

4) S. unten die Anmerkk. 21 und 29.

finden wir in diesen Adversarien manches gute Korn, welches die uns bis jetzt zugänglichen spätern grossen Lexikographen in ihre Scheuern zu sammeln verabsäumt haben. — Die gegen das Ende der Einleitung (s. den 1. Auszug) erwähnte andere Schrift Abû Zaid's über das Hamza wird ebenfalls sowohl von Ibn Challikân a. a. O. als von Ḥâǵî Chalfa unter Nr. 10628 erwähnt, nur dass bei jenem كتاب الهمز Z. 11 und كتاب تخفيف الهمزة Z. 10 als zwei verschiedene Abhandlungen, bei diesem aber als ein كتاب الهمزة وتخفيفها erscheinen.

Die hier ausser Abû Zaid erwähnten arabischen Sprachgelehrten sind nach der Zeitfolge ihrer Todesjahre:

[59] 1) Abû Muḥammad al Mufaḍḍal bin Muḥammad al Ḍabbî[1]), schlechthin al Mufaḍḍal, gest. 168 (784—5), s. *de Sacy*, Anthol. gramm. S. 129 Anm. 57, S. 130 Anm. 62, *Hammer-Purgstall*, Literaturgeschichte d. Araber, I, 3, S. 303—4 u. S. 406—7.

2) Abû ʿUbaida Maʿmar bin al Muṯannâ, gest. zwischen 209 (824—5) und 213 (828—9), s. Ibn Coteiba S. ٢٦٩ Z. 19—22, Ibn Challikan Nr. ٧٤١, *H.-P.* Lit. Gesch. I, 3, S. 413 flg.

3) Abû Saʿîd ʿAbd al malik bin Ḳuraib al Aṣmaʿî, gest. zwischen 214 (829—30) und 217 (832—3), Ibn Coteiba S. ٢٧٠ Z. 1—4, Ibn Challikan Nr. ٣٨٩, *de Sacy*, Anthol. gramm. S. 138 Anm. 118, *H.-P.* Lit. Gesch. I, 3, S. 418 flg.

4) Abû ʿAbdallâh Muḥammad bin Zijâd Ibn al Aʿrâbî, gest. 231 (845—6), Ibn Cot. S. ٢٧١ Z. 5 u. 6, Ibn Chall. Nr. ٦٤٤, Anthol. gramm. S. 129 Anm. 57, Lit. Gesch. I, 3, S. 329 flg.

5) Aḥmad bin Ḥâtim al Bâhilî, gest. 231 (845—6) oder 232 (846—7), Lit. Gesch. I, 3, S. 331. Abulmaḥâsin I, ٦٨٤, 13—15.

6) Abû Muḥammad ʿAbdallâh bin Muḥammad al Tauwazî, gest. 233 (847—8), s. Lit. Gesch. I, 4, S. 469.

7) Abû Ḥâtim Sahl al Siǵistânî, theils Abû Ḥâtim, theils al Siǵistânî, theils Abû Ḥâtim al Siǵistânî, gest. zwischen 248 (862—3) und 255 (868—9), s. Ibn Chall. Nr. ٢٨١, Anthol. gramm. S. 143—4 Anm. 162, Lit. Gesch. I, 4, S. 473 flg.

---

1) Die gesperrte Schrift zeigt die hier vorkommenden Benennungen an.

8) Abu 'l faḍl al 'Abbâs bin al Faraǵ al Rijâśî, schlechthin al Rijâśî, gest. 257 (870—1), s. Ibn Chall. Nr. ٣٣., Anthol. gramm. S. 136 Anm. 112, Lit. Gesch. I, 4, S. 393.

9) Abû Sa'îd al Ḥasan bin al Ḥusain al Baṣrî al Sukkarî, schlechthin Abû Sa'îd und al Sukkarî, gest. 275 (888—9), s. Lit. Gesch. I, 4, S. 396.

10) Abu 'l 'Abbâs Muḥammad bin Jazîd al Azdî al Mubarrad, schlechthin Abu 'l 'Abbâs und Abu 'l 'Abbâs al Mubarrad, gest. 285 (898—9) oder 286 (899—900), s. Ibn Chall. Nr. ٦٣٧, Anthol. gramm. S. 59 Anm. 114, Lit. Gesch. I, 4, S. 397 flg.

11) Abu 'l 'Abbâs Aḥmad bin Jaḥjâ Ṯa'lab, schlechthin Ṯa'lab, gest. 291 (903—4), s. Ibn Chall. Nr. ٤٢, Anthol. gramm. S. 123 Anm. 5, Lit. Gesch. I, 4, S. 400 flg. S. 495—6.

12) Abu'l Ḥasan 'Alî bin Sulaimân al Aḫfaś al aṣǵar, schlechthin Abu'l Ḥasan, gest. 315 (927—8) oder 316 (928—9), Ibn Chall. Nr. ٤٤٨, Anthol. gramm. S. 149 Anm. 193, Lit. Gesch. I, 4, 409—10.

[60] 13) Abû Isḥâḳ Ibrâhîm bin Muḥammad bin Aḥmad bin Bassâm. Ueber ihn habe ich noch nichts Weiteres aufgefunden, und nach Prof. *Flügel*, dem ich über mehrere der vorhergehenden Sprachgelehrten Notizen aus der Wiener Handschrift von Sujûṭî's Klassen der Grammatiker verdanke, wird er in diesem Werke nicht erwähnt. Jedenfalls ist er der jüngste und letzte der hier genannten Ueberlieferer und gehört in das 3. und 4. Jahrh. d. H.

14) Al 'Uklî, ein Sprachgelehrter, den ich auch anderswo oft genannt finde, aber immer ohne nähere Bezeichnung.

Die namentlich angeführten Dichter sind in der Reihenfolge, wie sie in diesen Proben vorkommen:

1) Ḍamra bin Ḍamra al Nahśalî, Lit. Gesch. I, 3, S. 823.

2) Abu'l naǵm.

3) 'Abdallâh bin Hammâm, Lit. Gesch. I, 1, S. 489, S. 809.

4) Sâ'ida bin Ǵu'ajjah al Huḏalî.

5) Zuhair und

6) **Ṭarafa**, die bekannten Muʿallaḳât-Dichter, Lit. Gesch. I, 1, 307 flg. 301 flg.
7) **Muḥammad bin Numair al Ṯaḳafî.**
8) **Abu'l Sammâl al ʿAdawî.**
9) **Akṯam bin Ṣaifî**, Lit. Gesch. I, 1, S. 39 flg.
10) **Al Ḥuṭai'a**, Lit. Gesch. I, 1, S. 472 flg.

Herr Dr. *Smith* hat in seiner Abschrift das im Allgemeinen höchst correcte Original, wofür wir ihm nur danken können, in allen Einzelheiten mit diplomatischer Treue wiedergegeben und daher auch die oft fehlenden diakritischen Puncte nicht ergänzt, was ich jedoch in diesem Abdruck um so mehr gethan habe, da hierbei nie der géringste Zweifel entstehen konnte. Die Vocale und übrigen Lesezeichen sind im Originale zum Theil hinzugefügt, ohne dass dabei eben nur das wirkliche Bedürfniss berücksichtigt wäre. Auch hierin habe ich mich von der Vorlage unabhängig gemacht, so wie ferner in der häufig vorkommenden Anwendung des Sukûn über dem reinen Dehnungs-Alif nach Fatha, Je nach Kasra und Waw nach Ḍamma, wo wir nach andern Vorgängern mit besserem Grunde kein Zeichen consonantischen Silbenschlusses setzen.

[61]

1) Die Einleitung.

كتاب النوادر
لأبى زيد سَعيد أَوْس بن ثابت الأَنْصارِىّ
رحمه اللّه

بسم اللّه الرحمن الرحيم وبه استعين

اخبرنا ابو اسحق ابرهيم بن محمّد بن احمد بن بَشّام قال اخبرنا ابو

1) Die Einleitung.

Das Buch der Seltenheiten
von **Abû Zaid Saʿîd bin Aus bin Ṯâbit al Anṣârî**,
dem Gott gnädig sei.

Im Namen Gottes des Allerbarmers, und ihn bitte ich um Hülfe.

Uns überliefert von **Abû Isḥâḳ Ibrâhîm bin Muḥammad bin Aḥmad bin Bassâm**; diesem nach seiner Angabe über-

الحسن علىّ بن سُليمان الاخفش قال اخبرنا ابو العبّاس محمّد بن
يزيد الأزدىّ قال اخبرنا التَوَّزىّ وابو حاتم السجستانىّ عن ابى زيد
قال واخبرنى ابو سَعيد الحسن بن الحسين البصرىّ المعروف بالسُكَّرى عن
الرياشىّ وابى حاتم عن ابى زيد قال ابو سَعيد هذا كتاب ابى زيد
سَعيد بن اوس بن ثابت ممّا سمعه من المفضَّل بن محمّد الضَبّىّ
ومن العرب

قال ابو حاتم قال لى ابو زيد ما كان فيه من شعر القصيد فهو سماعى
[62] من المفضّل بن محمّد وما كان من اللغات وابواب الرجز فذلك
سماعى من العرب

قال واخبرنى ابو العبّاس عن التوّزىّ انّ ابا زيد قال ما كان فيه من

liefert von **Abu'l Ḥasan ʿAlî bin Sulaimân al Aḫfaś**; diesem nach seiner Angabe überliefert von **Abu'l ʿAbbâs Muḥammad bin Jazîd al Azdî**; diesem nach seiner Angabe überliefert von **al Tauwazî** und **Abû Ḥâtim al Siǵistânî** aus dem Munde **Abû Zaid's**, und, ebenfalls nach seiner Angabe, auch von **Abû Saʿîd al Ḥasan bin al Ḥusain al Baṣrî**, bekannt unter dem Namen **al Sukkarî**, aus dem Munde **al Rijâśî's** und **Abû Ḥâtim's**, welche es wiederum aus dem Munde **Abû Zaid's** hatten. — Nach **Abû Saʿîd's** Angabe ist dies das Buch von **Abû Zaid Saʿîd bin Aus bin Ṯâbit**, welches das enthält, was er von **al Mufaḍḍal bin Muḥammad al Ḍabbî** und von den Arabern gehört hatte. — Nach **Abû Ḥâtim's** Angabe sagte ihm **Abû Zaid**, die darin enthaltenen Ḳaṣiden-Versstücke seien das, was er von **al Mufaḍḍal bin Muḥammad**, das darin enthaltene Lexikalische aber und die verschiedenen jambischen Versstücke das, was er von den Arabern gehört habe. Hingegen nach desselben Angabe überlieferte ihm **Abu'l ʿAbbâs** aus dem Munde **al Tauwazî's**, dass **Abû**

رجز فهو سماعى من المفضّل وما كان فيه من قصيد او لغات فهو سماعى من العرب قال ابو سعيد وكان العبّاس بن الفرج الرياشىّ يحفظ الشعر الذى فى هذا الكتاب كما يحفظ السورة من القران وقال لى حفظتُه فى زمن ابى زيد وحفظتُ كتاب الهمز لابى زيد وقرأتُه عليه حفظًا وكنتُ اعدّ حُروفه

2) Aus باب الشعر

قال ابو زيد انشدنى المفضّل لضَمْرَةَ بن ضَمْرَةَ النَهْشَلىّ وهو جاهلىّ

[63] بَكَرَتْ تَلُومُكَ بَعْدَ وَهْنٍ فى النَدَى   بَسْلٌ عليكِ مَلامتى وعِتابى

أأَصُرُّها وبُنَىُّ عَمّى ساغِبٌ   فَكَفاكِ مِنْ ابَةٍ عَلَىَّ وعابِ

Zaid gesagt habe, die darin enthaltenen jambischen Stücke seien das, was er von al Mufaḍḍal, die darin enthaltenen Kaṣiden aber so wie das Lexikalische das, was er von den Arabern gehört habe. — Nach Abû Sâ'îd's Angabe pflegte al 'Abbâs bin al Faraǵ al Rijâśî die in diesem Buche enthaltenen Versstücke in ebenderselben Weise, wie die und jene Sure aus dem Koran, auswendig zu lernen, und er sagte dem Abû Sa'îd, er habe jene Stücke schon zu Lebzeiten Abû Zaid's, und dazu auch dessen Buch über das Hamza auswendig gelernt und einmal vor ihm aus dem Gedächtnisse hergesagt, indem er die einzelnen Wörter davon gezählt habe.

2) Aus dem Capitel der Kaṣiden-Versstücke.

Al Mufaḍḍal, sagte Abû Zaid, recitirte mir folgende Verse von Ḍamra bin Ḍamra al Nahśalî, einem vorislamischen Heiden:

Schnell machte sie nach einer Weile Schlaf sich wieder auf, dich wegen deiner Freigebigkeit zu schelten. [Da sprachst du:] »Verboten ist dir, mich zu schelten und mir Vorwürfe zu machen! Ich sollte ihnen [den Milchkameelen] die Euter zubinden, während mein armer Vetter hungert? Da hättest du Schmach und Schande vollauf für mich!«

قال ابو الحسن وزاد الاصمعىّ

أَرَأَيْتِ إِنْ صَرَخَتْ بِلَيْلٍ هامَتى وخَرَجْتُ منها عارِيًا أَثْوابى

رَجَعَت الروايةُ الى ابى زيد

هل تَخْمِشَنْ اِبِلى على وُجُوهِها ام تَعْصِبَنْ رُؤُسَها بِسِلابِ

قال ابو حاتم بَكَرَتْ اى عَجِلَتْ ولم يُرِد بُكُورَ الغُدُوّ ومنه باكورةُ الرُطَب والفاكهة للشىء المتعجّل منه وتقول انا أُبَكِّر العَشِيَّةَ فآتيك اى أُعَجِّل ذلك وأُسْرِعه ولم يرد الغدوّ الا تراه يقول بَعْدَ وَهْنٍ اى بعد نَوْمة، [64] والنَدَى السَخاء والعَطآء فلامَتْه فى ذلك وأَمَرَتْه بالامْساك، بَسْلٌ عليك حرامٌ عليك وكذلك قول زُهير

Hier, sagt **Abu'l Ḥasan**, setzte al **Aṣma'i** folgenden Vers hinzu:

> »Was meinst Du? Wenn einst des Nachts mein Seelenkäuzchen schreit und ich [aus dem Körper] heraus bin, während meine Gewandung entseelt zurückbleibt:«

Nun tritt wieder **Abû Zaid's** Textüberlieferung ein:

> »Werden dann wohl meine Kameelweibchen meinetwegen ihr Gesicht zerkratzen oder ihren Kopf mit schwarzen Tüchern umwickeln?«

Bakarat, sagte **Abû Ḥâtim**, d. h. **'aģilat**, sie eilte. Der Dichter meint nicht das **bukûr** in der Bedeutung von **ġudûw**, etwas früh am Morgen thun. Von jenem ersten **bukûr** kommt die **bâkûra** von Datteln und Obst, d. h. die den andern voreilenden (frühreifen) Sorten oder Exemplare davon. Man sagt: **ubakkiru'l 'aśîjata fa-âtî-ka**, ich werde mich heute Abend früh aufmachen und zu dir kommen, d. h. dies eilig und schnell thun. Dass der Dichter nicht meint, sie habe es früh am Morgen gethan, sieht man deutlich daraus, dass er sagt **ba'da wahnin**, d. h. nach einer Weile Schlaf[1]). — **Nadâ** ist freigebig sein und schenken. Darüber schalt sie ihn und ermahnte ihn zum Kargen. — **Baslun 'alaiki** ist **ḥarâmun 'alaiki**, dir verboten. Ebenso sagt **Zuhair**:

بِـلادٌ بِهـا نادمتُهم وأَلِفْتُهم   فإنْ تُقْوِيَا منهم فإنّهما بَسْلُ

قال ابو حاتم هى بَسْلٌ وهما بَسْلٌ وهم بَسْلٌ وهنّ بَسْلٌ الواحد والاثنان والثلثة والذكر والانثى فيه سوآء كما يقال رجـلٌ عَدْلٌ وامرأةٌ عـدلٌ ورجلان عدلٌ وامرأتان عدلٌ وقومٌ عدلٌ وساغبٌ جائعٌ يقول فلا أصرُّ نُوقى وابنُ عمّى جائع حتّى أُرْوِيَه والسَّغَب الجُوع والابَة الخِزْى والحَيآء يقال خَزِيتُ من الشىء اى استحييتُ منه قال وقلتُ لأعرابيّة بالعُيُون بنتِ مائة سنة ما لك لا تأتين اهل الرُّفْقة فقالت انّى أَخْزَى أن أُمَشَّى [65] فى الرِفاق اى أَسْتَحِى ويقال اتّأَبْتُ من الشىء استحييتُ منه مثل

[Diese beiden Orte sind] Wohnsitze, in welchen ich ihr Tafelgenosse und Vertrauter war; wenn sie aber von ihnen verlassen werden [2]), so sind sie beide [mir fortan] versagt.

Nach Abû Ḥâtim heisst es [nicht bloss huwa baslun, sondern auch] hija baslun, humâ baslun, hum baslun [3]) und hunna baslun, indem Singular, Dual und Plural, Masculinum und Femininum von diesem Worte gleich sind, wie man auch sagt: raǵulun ʿadlun, imraʾatun ʿadlun, raǵulâni ʿadlun, imraʾatâni ʿadlun und ḳaumun ʿadlun, ein gerechter Mann, eine gerechte Frau, zwei gerechte Männer, zwei gerechte Weiber, drei und mehr gerechte Leute. — Sâǵib ist hungrig. Er will sagen: denn ich binde meinen Kameelweibchen dann, wenn mein Vetter hungrig ist, die Euter nicht zu, bevor ich ihn [mit ihrer Milch] gelabt habe. Saǵab ist Hunger. — Iba ist Schmach, — ḫizj, und Scham. Man sagt: ḫazîtu mina'l-śai'i, d. h. ich habe mich der Sache geschämt. Ich sprach einst, sagte er [Abû Ḥâtim], zu einer hundertjährigen Beduinen-Araberin bei al ʿUjûn [4]): Warum kommst du nicht zu den Leuten von der Karawane? Ich schäme mich, innî aḫzâ, antwortete sie, mich unter den Karawanen zu ergehen. Man sagt auch itta'abtu mina'l śâi'i, ich habe mich der Sache ge-

اتّعدتُ واتّقيتُ والأصلُ من وَقَيْتُ ووَعَدْتُ ويقال أَوْءَبْتُ الرجلَ فاتّأبَ
اى أَحْشَمْتُه فاحْتَشَمَ يَدّغِمون الواو التآء بعد ما يقلبون الواو تآء
وكذلك اتّعدْنا هو من الوعد وقالوا التُخَمَة والتُكْلان والتَوْلَج وأصلُ
هاؤلآء التآءات الواو فقلبوا بغيرِ ادّغام لانّ قولهم اِتّعَدَ كَرِهوا فيه أن
يقولوا اِيتَعَدَ فتَنْقَلِبَ يآءا ويَاتَعِدُ فتنقلبَ الفًا ويُوتَعَدُ فتنقلبَ واوًا
فكرهوا هذا التقلُّب فجآءوا بالتآء وهو حرفٌ جلدٌ لا ينقلب والاسمُ التُؤَبَة
على وزنِ التُخَمَة ويقال انّ الطعام تُؤَبَة يقول يَسْتَحِى الانسان اذا دُعِىَ
اليه فجآءةً العَاب والعَيْب لغتان كما يقال القَار والقِير والقَاد والقِيد

schämt, — eine Form wie itta'adtu und ittaḳaitu, ursprünglich aus waḳaitu und wa'adtu entstanden. Man sagt ferner au'abtu'l raǵula fa'tta'aba, d. h. ich habe den Mann beschämt, und demzufolge hat er sich geschämt. Nachdem die Araber das w in t verwandelt haben, vereinigen sie es durch Taśdîd mit dem t [der 8. Form]. So ist es auch mit itta'adnâ, das von wa'd herkommt. Sie sagen desgleichen tuẖama, Unverdaulichkeit, tuklân, Vertrauen, taulaǵ, Schlupfwinkel eines Thieres. Der Buchstabe, aus dem diese t entstanden sind, ist w; hier verwandeln sie es aber bloss [in t], ohne es durch Taśdîd [mit einem andern t] zu vereinigen. Denn indem sie itta'ada sagen, wollen sie den Uebelstand vermeiden, mit Verwandlung des w in î, â und û einmal îta'ada, ein andermal jâta'idu und ein drittes Mal jûta'adu zu sagen; da sie nämlich diese Wandelbarkeit als einen Uebelstand vermeiden wollen, lassen sie einen festen, unwandelbaren Buchstaben, das t, eintreten. — Das concrete Verbalnomen ist tu'aba nach der Form tuẖama; man sagt: Inna'l ṭa'âma tu'abatun, das Essen ist eine (Ursache der) Verschämtheit, um zu sagen: Man ist verschämt [wird verlegen], wenn man unerwartet zum Essen eingeladen wird. — 'Âb und 'aib sind zwei verschiedene Wortformen

[66] والذَام والذَيْم ويقال هو مِنّى قَادُ رُمْحٍ وقِيدُ رُمْحٍ وقال بعضُ العرب إنّ
الرجز لَعَابٌ اى لَعَيْبٌ والرَجَزُ ارتعادُ مؤخّرِ البعيرِ عند النهوض يقال
ناقةٌ رَجْزآءُ وبعيرٌ أَرْجَزُ وذلك عيبٌ قال ابو النجم يصف امرأةً

تَجِدُ القِيَامَ كأنّما هو نَجْدَةٌ   حَتّى تَقُومَ تَكَلُّفَ الرَجْزآءِ

اى تَنْهَضُ من ثِقَلِ عجيزتها فى شدّة والنجدةُ الشدّةُ والبَسْلُ الحلال
وهذا الحرف من الأضداد قال عبد الله بن هَمّام

زِيادَتَنا نُعْمَانُ لا تَحْرِمَنّنا   تَقِ اللّهَ فينا والكتابَ الّذى تَتْلُو
أَيُثْبَتُ ما زِدْتُمْ وتُنْفَى زيادتى   دَمِى إِنْ أُسِيغَتْ هذهِ لَكُمْ بَسْلُ

[von gleicher Bedeutung], wie man sagt **ķâr** und **ķîr**, Pech, **ķâd** und **ķîd**, Maass, **d̠âm** und **d̠aim**, Fehler. Man sagt: Er ist von mir **ķâdu rumḥin** und **ķîdu rumḥin**, eine Lanzenlänge weit. Ein Araber sagte: **Inna'l raǵaza la ʿâbun**, d. h. la ʿaibun, das **raǵaz** ist wahrlich ein Fehler; **raǵaz** aber ist das Zittern des Hintertheiles des Kameels beim Aufstehen. Man sagt **nâķa raǵzâ** und **baʿîr arǵaz**, ein mit diesem Fehler behaftetes weibliches und männliches Kameel. **Abu'l naǵm** sagt, indem er eine Frau schildert:

> Das Aufstehn kommt ihr wie eine Anstrengung vor, so dass sie nur so mühsam wie eine hinten zitternde Kameelin aufsteht,

d. h. wegen der Schwere ihres Hintern erhebt sie sich nur mit Anstrengung. **Naǵda** ist Anstrengung. — **Basl** ist auch Erlaubtes, indem dieses Wort zu den Wörtern mit entgegengesetzten Bedeutungen gehört. **ʿAbdallâh bin Hammâm** sagt:

> Unserer Zugabe, o Nuʿmân, beraube uns nicht! Fürchte in Bezug auf uns Gott und die Schrift welche du liest![5] Eure Zugabe sollte aufrecht erhalten, die meinige aber in Wegfall gebracht werden? Wenn dies zugelassen wird, so steht es euch auch frei, mein Blut zu vergiessen[6].

قال ابو الحسن ويُرْوَى أُجِيزَتْ وأُحِلَّتْ اى حلال، ويروى لا تَمْحُوَنَّها
[67] تَنْصِب زيادتَنا وإنْ شغلتَ الفعل بالهآء لانّه نَهْىٌ كقولك زيدًا لا تَضْرِبْه،
تَقِ اللّهَ يريد اِتَّقِ اللّهَ فحذف احدى التاءين مع الالف استخفافا
ولا يُصْنَع هذا بكلّ ما اشبهه وقد جآء ايضا فيما انشدَناه ابو زيد هكذا

تَقُوهُ ايّها الفِتْيانُ إنّى   رأيتُ اللّهَ قد غَلَبَ الجُدُودا

ويُرْوَى الجُنُودا ولو قال تَحْرِمَنَّنَا اَتَّقِ اَللّهَ فجعل نصفَ البيت فى التقطيع
التاء الاولى ثم استأنف من تَقِ اللّهَ جاز وقد حذف قومٌ التاء الاولى من
يَتَّقِى اللّهَ فقالوا يَتَقِى وانشد هُو ساعدةُ بن جُؤَيَّةَ الهُذَلىّ

Es wird, sagte Abu'l Ḥasan, [für usîǵat] auch uǵîzat und uḥillat gelesen [beide mit usîǵat gleichbedeutend]. Baslun, d. h. ḥalâlun, freigestellt. Es wird [für lâ taḥrimannanâ] auch lâ tamḥuwannahâ gelesen: schaffe sie nicht ab, — so dass man, ob man gleich die Rectionskraft des Zeitwortes ganz für das angehängte Suffix in Beschlag nimmt, doch, weil es ein Prohibitiv ist, zijâdatanâ im Accusativ setzt; wie man sagt: Zaidan lâ taḍribhu, den Zaid schlage ihn nicht! 7) — Taḳi'llâha, fürchte Gott; er will sagen ittaḳi'llâha, hat aber zur Abkürzung des Wortes eins der beiden t zugleich mit dem [das i einleitenden] Spir. lenis abgeworfen, was man nicht mit allen ähnlichen Wörtern thun kann. Dieselbe Form kommt auch in einem Verse vor, den uns Abû Zaid so recitirt hat:

> Fürchtet ihn (taḳûhu), ihr braven Männer! Mich dünkt, jetzt hat Allâh die Glücksgestirne besiegt.

Es wird [für al ǵudûdâ] auch al ǵunûdâ, die Heerschaaren, gelesen 8). — Hätte der Dichter gesagt taḥrimannana'ttaḳi 'llâha, d. h. zur Halbschied des Verses beim Scandiren das erste t gemacht und dann den zweiten Halbvers mit taḳi 'llâha begonnen, so wäre das auch angegangen. Einige haben, mit Abwerfung des ersten t von jattaḳî, auch jataḳî gesagt. Sâʿida bin Ǵu'aija al Huḏalî recitirte ihm [dem Abu'l Ḥasan 9)] folgenden Vers:

يَتَّقِي بِهِ نَفَيانَ كُلِّ عَشِيَّةٍ   فالمآءُ فَوْقَ سَراتِهِ يَتَصبَّبُ

وسِلاب عصآئبُ سودٌ يقال امرأةٌ مسلِّبةٌ اذا لَبِست السَّوادَ،

[68] 3) Aus باب الرجز

ابو زيد وقال آخر

لأَجْعَلَنْ لابنةِ عَمْرٍو فَنَّا   حتّى يكونَ مَهْرُها دُهْدُنّا

الدُّهْدُنّ الباطل والفَنّ العَنَآء يقال فَنَنْتُ الرجلَ اذا عنّيته أَفُنّه فَنّا
قال ابو الحسن رواه ابو العبّاس المبرّد وثعلب لأَجْعَلَنْ لابنةِ عَثْمٍ فَنّا قالا
اراد عُثْمانَ وهذا يدلّك على انّ الالف والنون فى عثمان زايدتان فحذفهما
لمّا اضْطُرّ وفتح اوّله ليدلّ على ما حذف وانشدنى هذه الابيات بتمامها

Er deckt sich durch dasselbe gegen Sprühregen aus jedwedem Gewölk, so dass sich dann das Wasser auf dessen Rücken ergiesst [10].

Silâb sind schwarze Kopftücher [11]); man nennt eine Frau musalliba, wenn sie sich schwarz [in Trauer] kleidet.

3) Aus dem Capitel der jambischen Versstücke.

Abû Zaid [sprach]: Ferner hat ein Anderer gesagt:

Ja, ich will der Tochter ʿAmr's Noth machen, dass zuletzt ihr Mahlschatz zu nichte werden soll.

Duhdunn ist nichtig. Fann ist Noth, Beschwerde; man sagt: fanantu'l raǵula, Impf. afunnu, Inf. fann, wenn man einem Manne Noth macht. Abu'l ʿAbbâs al Mubarrad und Ṯaʿlab, sagte Abu'l Ḥasan, lasen den ersten Halbvers so: La-aǵʿalan li'bnati ʿAṯmin fannâ. Mit ʿAṯmin, sagten sie, hat der Dichter ʿUṯmâna sagen wollen, was anzeigt, dass â und n in ʿUṯmân zwei Zusatzbuchstaben sind; diese hat er also, vom Versmaasse gezwungen, abgeworfen, und um anzuzeigen, was er abgeworfen, dem ersten Buchstaben ein Fatḥa gegeben [12]). Vollständig recitirte mir diese Verse Abu'l ʿAbbâs Aḥmad

ابو العبّاس احمد بن يحيى وقال معنى قوله فنّا يريد ضَرْبًا من الخصومة وعلى ما اذكُر لك نَسَقَها وهو قوله .

[69] لَأَجْعَلَنْ لابنةِ عَثْمٍ فَنَّا مِنْ أَيْنَ عِشْرون لها مِنْ أَنَّا

حتّى يصيرَ مَهْرُها دُهْدُنَّا يا كَرَوانًا صُكَّ فاكْبَأَنّا

فَشَنَّ بالسَلْحِ فلمّا شَنّا بَلَّ الذُنابَى عَبَسًا مُبِنّا

أَإِبِلى تَأْخُذُها مُصِنّا خافِضَ سِنٍّ ومُشِيلًا سِنّا

قال ابو الحسن قوله يا كَرَوانًا صُكَّ فاكْبأَنّا تَرَكَ مخاطَبَتَها ثمّ أَقْبَلَ على وليّها فكأنّه قال يا رجلًا كروانًا اى مِثْلَ الكروانِ فى ضَعْفه انّما يدفع عن نفسه بسلحه اذا صُكّ اى ضُرب والاكْبِئْنانُ التقبّض وشَنَّ صبّ والعَبَسُ

bin Jaḥjâ, und was die Bedeutung jenes fannâ betrifft, so sagte er, der Dichter wolle damit sagen: eine Art Streit [13]). Er liess sie so, wie ich es angeben werde, auf einander folgen, nämlich so:

> **Ja, ich will mit der Tochter ʿUtmân's Streit anfangen (— woher könnte sie zwanzig [14]) bekommen, woher? —), dass zuletzt ihr Mahlschatz zu nichte werden soll. — Du Repphuhn-Männchen, das, gestossen, in sich zusammenkriecht, dann seinen Unrath ausprützt und dabei seinen Bürzel mit zähem Kothe benässt: meine Kameele solltest du bekommen, um damit gross zu thun, einen Zahn nieder und einen andern in die Höhe gehen zu lassen?**

Abu'l Ḥasan sagte: Was die Worte betrifft: Du Repphuhn-Männchen, das, gestossen, in sich zusammenkriecht, so redet der Dichter in ihnen nicht mehr sie [seine Verlobte], sondern ihren Anwalt an, und seine Worte bedeuten soviel als: O Mann, der du ein Repphuhn, d. h. so schwach wie ein Repphuhn bist, das, wenn es ṣukka, d. h. geschlagen wird, sich nur mit seinem Unrathe vertheidigt. Ikbi'nân ist sich zusammenziehen. Ṡanna ist: er hat ausgegossen, ausgeschüttet. ʿAbas ist der an seinem [des Repphuhns] Schwanze und den umliegenden Theilen kleben

ما تعلّق بذنَبه وما يليه من سلحه والمُبِنّ المُقِيم يقال أَبَنَّ بالمكان اذا
اقام به والمُصِنّ المتكبّر وقولُه خافِضَ سِنٍّ ومُشيلًا سِنّا اخبرنى ابو العبّاس
احمد بن يحيى عن الباهلىّ عن الاصمعىّ انّه قال تأويله انه اذا اعطاه
[70] حِقّا طَلب منه جَذَعا واذا اعطاه سَدِيسا طلبَ منه بازلا وحُكى لى من
ناحية اخرى عن الاصمعىّ انّه قال اذا اخذ وليُّها ما يدّعى كَثُرَ ماله
واستغنى فأكل بنَهَم وشَرَه فذلك قوله خافض سنّ ومشيلا سنّا ويقال
شالَ الشىء اذا ارتفع وأَشَلْتُه وشُلْتُ به اذا رفعته وحدّثنا ابو العبّاس
احمد بن يحيى ثعلب قال حدّثنى ابن الأعرابىّ انّه شاهد ابا عُبَيْدة مرّةً

bleibende Unrath. Mubinn ist haftend, bleibend; man sagt: abanna bi'l makâni, er ist an dem Orte geblieben. Muṣinn ist hochmüthig. Was die Worte betrifft: einen Zahn nieder und einen andern in die Höhe gehen zu lassen, so hat mir Abu'l ʿAbbâs Aḥmad bin Jaḥjà aus dem Munde al Bâhilî's, der es wiederum aus dem Munde al Aṣmaʿî's hatte, überliefert, dieser habe gesagt, dass die Realerklärung davon folgende sei: gebe er ihm ein dreijähriges Kameel, so verlange er von ihm ein fünfjähriges; gebe er ihm ein sechsjähriges, so verlange er von ihm ein neunjähriges. Von anderer Seite ist mir aus al Aṣmaʿî's Munde erzählt worden, er habe gesagt: wenn ihr [der Verlobten] Anwalt das bekäme, was er in Anspruch nimmt, so würde er dadurch vermögend und reich werden und in Folge davon mit gewaltigem Appetit und grosser Gier essen; das ist der Sinn der Worte: einen Zahn nieder u. s. w. — Man sagt von einem Dinge śâla, wenn es sich erhebt, und aśaltuhu und śultu bihi, wenn man es erhebt. Abu'l ʿAbbâs Aḥmad bin Jaḥjà Ṯaʿlab hat mir folgendes erzählt: Ibn al Aʿrâbî erzählte mir, er sei nur ein einziges Mal in Abû ʿUbaida's

واحدة فأخطأ فى ثلثة أحرف هذا منها وذلك انه قال شلت الحجر والعرب

لا تقول الا أشلته وشلت به قال ابو الحسن وقد يكون شلت به ارتفعت به

4) Aus باب النوادر

ابو زيد وقال طرفة

[71] نحن فى المشتاة ندعوا الجفلا   لا ترى الآدب فينا ينتقر

اى لا ندعوا بأسماء قوم خواص ولكن ندعوا الجميع ويقال الأجفلا وقال

العكلى الأعضب من الرجال الذى ليس له اخ ولا احد ويقال قد أطرفت

الشىء اطرافا اذا استطرفته ويقال أخرطت الخريطة اخراطا اذا ضممت

Gegenwart gewesen, dieser habe aber dabei drei Wörter falsch gebraucht, deren eins dieses [śâla] gewesen sei; er habe nämlich gesagt śultu'l ḥaǵara, ich hob den Stein auf, während die Araber nur sagen śultu bi'l ḥaǵari. — Abu'l Ḥasan sagte, śultu bihi könne auch bedeuten irtafaʿtu bihi, ich erhob mich damit.

4) Aus dem Capitel der Seltenheiten.

Abû Zaid [sprach]: Ferner hat Ṭarafa gesagt:

> Wir laden im Winterlager den grossen Haufen (al ǵafalâ) ein;
> man sieht den Gastgeber unter uns nicht Den und Jenen herauslesen,

d. h. wir laden nicht einige vornehme Leute, sondern Alle zusammen ein. Man sagt auch al aǵfalâ [15]). — Al ʿUklî sagte: Ein Mann, den man aʿḍab, abgeschnitten, nennt, ist der, welcher weder Bruder noch sonst Jemand hat. — Man sagt aṭraftu'l śai', Inf. iṭrâf, wenn man die Sache neu und pikant findet [16]). — Man sagt aḫraṭtu'l ḫarîṭata, Inf. iḫrâṭ, wenn man die Mündung der Ledertasche zuschnürt; auch aśraǵtuhâ, Inf. iśrâǵ. — Al ʿUklî sagte: Ein Reitthier makṣûl ʿalaihâ,

فاها وأَشْرجتُها إِشْراجا، وقال العُكْلىُّ دابّةٌ مقصولٌ عليها وقد قَصَلْتُ عليها
اذا علفتَها القَصيلَ، وقال العكلىُّ حُجْ حُجَيَّاك ما فى يدى وحاجَيْتُك ما
فى يدى قال ابو حاتم حاجَيْتُك عايَيْتُك والمُحاجاة المُعاياة، ابو زيد
ويقال أَتَى على القوم ذُو أَتَى اى اتى عليهم الموت وذو اتى فى معنى الّذى
اتى، ويقال أَبِكَ سَمْعُك اى أَتَسْمَعُ، ويقال إِنّه لَذُو بَزْلاءَ اذا كان ذا رأْيٍ
[72] .وكان ماضيا على الأمر لا يَرُدّه عنه شىء قال الشاعر

مِنْ أَمْرِ ذى بَدَواتٍ لا تَزالُ له   بَزْلاءُ يَعْيَى بها الجَثّامةُ اللَبِدُ

ابو حاتم اللُبَدُ ابو زيد اللَبِدُ الذى لا رأْى له ولا عزيمة ولا بَرْح، قال

dem vorgeschnitten ist, und ḳaṣaltu ʿalaihâ, ich habe ihm vorgeschnitten, sagt man, wenn man es mit ḳaṣîl, grün abgeschnittenem Getreide, füttert[17]. — Al ʿUklî sagte ferner: Ḥuǵ[18]) ḥuǵaijâka mâ fî jadî, rathe dein Räthsel: was ist in meiner Hand? und: ḥâǵaituka mâ fî jadî, ich gebe dir auf zu rathen, was in meiner Hand ist. Abû Ḥâtim sagte: Ḥâǵaituka ist ʿâjaituka, und al muḥâǵât ist al muʿâjât[19]). — Abû Zaid [sprach]: Man sagt ferner: Es ist über die Leute gekommen d̲û atâ, d. h. der Tod ist über sie gekommen; d̲u atâ steht in der Bedeutung von allad̲î atâ, was da gekommen ist. — Man sagt: Abika samʿuka, ist dein Gehör bei dir? d. h. hörst du? — Man sagt von Jemand: Er ist fürwahr d̲û bazlâ, wenn er ein Mann von praktischem Geiste ist und das, was er zu thun hat, ohne sich durch etwas davon abbringen zu lassen, durchführt. Der Dichter sagt:

> — Unternehmung eines Mannes voll immer neuer Gedanken, stets thatkräftigen, dem Schwerfälligen[20]), Trägen (Labid) unerreichbaren Geistes.

Lubad nach Abû Ḥâtim, Labid nach Abû Zaid, ist der, welcher weder praktischen Geist noch Willenskraft besitzt und von dem Andere nichts zu fürchten haben. Ich hörte ferner,

وسمعت بعض العجلانيين يقول هذا سَطَرٌ يفتح موضعَ الفاء والعين من
الفعل قال وهى سُطُورٌ كثيرةٌ، ويقال خَلَاؤُكَ أَقْنَى لِحَيَائِكَ اى اذا خلوت
فهو أَقَلُّ لِغَضَبِكَ وأَذاتِكَ للناس، ويقال لَقِيتُه مصارَحةً وصِراحًا اى
مواجَهةً قال الشاعر

قد كنتُ أَنْذَرْتُ أَخا صُباحْ   عَمْرًا وعَمْرو عُرْضَةُ الصِراحْ

[73] يقول عرضة اللقاء مصارحة، ويقال فلان يُبَثْبِث المتاعَ بَثْبَثَةً اذا قلبه
وحرّكه، ويقال أَفْرَشْتُ بالرجل إِفراشا اذا اخبرتَ بعيوبه وأَثَيْتُ بالرجل
آثِى به إِثَاءةً قال الرياشىّ إِثَاوَةً ولا أُنكِر إِثَاءةً قال ابو الحسن هذا الّذى

sprach er [Abû Zaid], einen ʿAǵlâniden sagen: Hâḏâ saṭarun, dies ist eine Reihe, indem er sowohl der Stelle von f als der von ʿa in faʿala [d. h. sowohl dem ersten als dem zweiten Stammbuchstaben] ein Fatḥa gab; in der Mehrzahl aber, fügte er hinzu, sagt man: suṭûr kaṯîra, viele Reihen[21]). — Man sagt: Ḫalâʾuka aḳnâ li ḥajâʾika, dein Alleinsein erhält besser deine Ehrbarkeit, d. h. wenn du allein bist, so giebt dir dies weniger Veranlassung, in Zorn zu gerathen und Andern wehe zu thun[22]). — Man sagt: Laḳîtuhu muṣâraḥatan und ṣirâḥan, d. h. ich bin ihm Antlitz gegen Antlitz entgegengetreten. Der Dichter sagt:

> **Ich hatte den Bruder Ṣubâḥ's vor ʿAmr gewarnt, da ʿAmr ganz der Mann ist, Antlitz gegen Antlitz zu wenden.**

Er will sagen: ganz der Mann, [dem Feinde] Antlitz gegen Antlitz entgegenzutreten. — Man sagt von Jemand: jubaṯbiṯu'l matâʿa, Inf. baṯbaṯa, wenn er die Geräthschaften um und um wendet und hin und her rückt. — Man sagt afraśtu bi'l-raǵuli[23]), Inf. ifrâś, wenn man Jemandes Fehler kund macht, auch aṯaitu bi'l raǵuli, Impf. âṯî, Inf. iṯâʾa, nach al Rijâśî iṯâwa; doch, sagte er, verwerfe ich auch iṯâʾa nicht.

حكاه ابو زيد قد حكاه غيرُه وقولُ الرياشيّ إثاوةً يذهب الى انّه من
أَثَوْتُ آثو أَثْوًا وهو المستعمَل الاكثرُ وقد يأتى مثلُ هذا كثيرٌ تقول العرب
دِفْتُه أَدِيفه ودُفْتُه أَدُوفه ومِثْتُه أَمِيثه ومُثْتُه أَمُوثه وهذا كثيرٌ وهو عندنا
لغتان ليس أنّهم ادخلوا ذواتِ اليآء على ذواتِ الواو ولا ذواتِ الواو على
ذواتِ اليآء كلُّ واحد منهم حَيِّزٌ على حِدَته أُنْشِدْتُ عن ابن الأعرابىّ

ولستُ اذا وَلَّى الخليلُ بوُدّه   بمنطلِقٍ آثو عليه وأَكْذِبُ.

[74] وتمامُ هذا الشعر

ولٰكنّه إن دام دمتُ وإنْ يكن   له مَذْهَبٌ عنّى فلى عنه مَذْهَبُ

Abu'l Ḥasan sagte: Dies, was Abû Zaid berichtet, berichten auch Andere; was aber al Rijâšî's iṯâwa betrifft, so meint er dass dies zu der am häufigsten gebrauchten Form aṯautu, Impf. âṯû, Inf. aṯw, gehört. Es kommt vieles dergleichen vor. Die Araber sagen sowohl diftuhu adîfuhu[24]) als duftuhu adûfuhu, ich rühre es ein, sowohl miṯtuhu amîṯuhu als muṯtuhu amûṯuhu, in derselben Bedeutung. Nach unserer Ansicht sind das zwei verschiedene Formen [von gleicher Bedeutung], und es ist weder anzunehmen, dass die Araber [durch einen Metaplasmus] die Stämme mit mittlem j unter die mit mittlem w, noch dass sie die Stämme mit mittlem w unter die mit mittlem j versetzt hätten, sondern jede der beiden Klassen bildet einen Formenkreis für sich. Es ist mir aus Ibn al Aʿrâbî's Munde folgender Vers recitirt worden:

> Und wenn der Freund mir seine Freundschaft entzieht, mache ich mich nicht auf, ihm mit Afterreden und Lügen wehe zu thun;

Die Fortsetzung dieses Versstückes lautet:

> Sondern, ist er beständig, so bin ich's auch; kann er es aber über sich gewinnen mich zu verlassen, so kann ich's gleichfalls. Die beste

أَلَا إِنَّ خَيْرَ الْوُدِّ وُدٌّ تَطَوَّعَتْ   بِهِ النفسُ لا وُدٌّ أَتَى وَهْوَ مُتْعَبُ

ويقال انّه لمحمّد بن نُمَيْرٍ الثَّقَفىّ والأَصلُ فى قوله إِثَآءَةٌ إِثَايَةٌ وهذا فى
بابه مثلُ سَقَايَةٍ وسَقَآءَةٍ وما اشبهه، ابو زيد وقال ابو السَّمّال العَدَوىُّ
عليك بالسِكّينة والوقار فثقّل الكاف، وقال الكلابيّون نَعِمَك اللّهُ عينًا اى
نَعِمَ اللّهُ بك عينًا، ويقال نَأَيْتُ الرجلَ ونأيتُ عنه فى معنًى واحدٍ ويقال
عَثَرَ الرجلُ يَعْثُرُ فى المشى عِثارا وعَثَرَ على الشىء يَطْلُبُه او يَعْلَمه يَعْثُرُ
عُثُورا، ويقال أَصافَ الرجلُ فهو مُصِيفٌ اذا ترك النسآء شابّا لم يتزوّج ثمّ

Freundschaft fürwahr ist eine solche, welche von der Seele freiwillig hergegeben wird, nicht eine solche, die ermüdet ist, schon wenn sie kommt[25]).

Dieses Versstück soll von **Muḥammad bin Numair al Takafî** sein. Die ursprüngliche Form von **itâ'a** ist **itâja**, in seiner Art ein Seitenstück von **saḳḳâja** und **saḳḳâ'a** u. dgl. — **Abû Zaid** [sprach]: **Abu'l Sammâl al ʿAdawî** sagt: **ʿAlaika bi'l sikkînati wa'l waḳâri**, bewahre Geistesruhe und Gesetztheit! Auf diese Weise verdoppelt er das k [von sikkînati][26]). — Die Kilâbiden sagen **naʿimaka 'llâhu ʿainan**, d. h. **naʿima 'llâhu bika ʿainan**, Gott blicke dich mit huldvollem Auge an! — Man sagt **na'aitu' lrag̓ula** und **na'aitu ʿani'l rag̓uli** in einer und derselben Bedeutung [ich habe mich von dem Manne entfernt]. — Man sagt von einem Manne: **ʿatara**, Impf. **jaʿturu**, Inf. **ʿitâr**, er ist beim Gehen gestrauchelt; dagegen **ʿatara ʿala'l śai'i**, Impf. **jaʿturu**, Inf. **ʿutûr**, er ist auf die Sache gestossen, hat sie angetroffen, gefunden, entdeckt, indem er sie suchte oder erkannte[27]). — Man sagt von einem Manne **aṣâfa** [er hat den Sommer abgewartet], und er ist demzufolge **muṣîf**, wenn er als junger Mann sich mit den Weibern nichts zu schaffen macht, indem er unverheirathet bleibt[28]), dann

[75] تزوّج بعد ما اسنّ ويقال لولده صَيْفيّون قال الراجز وهو اكثم بن صيفىّ

إنّ بَنِيَّ صِبْيَةٌ صيفيّونْ أَفْلَحَ من كان له رِبْعيّونْ

الرِبْعيّون الّذين وُلدوا وآباؤهم شَباب فهم رِجال، ويقال هى الأَثَرة والجميعُ الأَثَر اذا استأثرتَ على قوم او استأثروا عليك ويقال هى الإِثَرَة والجميعُ الإِثَرُ بكسر الهمزة قال الشاعر وهو الحُطَيْئة

ما آثَروك بها اذ قَدَّموك لها لكن بك اسْتَأْثَروا اذ كانتِ الإِثَرُ

قال ابو حاتم هذا مَثَلٌ ضربه كنِتاج الربيع والصيف والأُثَر والإِثَر لغتان اى عليك استأثروا،

aber, älter geworden, heirathet; seine Kinder heissen saifîjûn [sommerliche]. Der Jambendichter, Aktam bin Saifî, sagt:

> **Meine Söhne sind Sommerkinder;**
> **Glücklich, wer Frühlingskinder hat!**

Die »Frühlingskinder« sind die, welche geboren wurden als ihre Väter noch Jünglinge waren, was tüchtige Männer giebt [29]. — Man sagt: Das ist die aṯara, in der Mehrzahl al aṯar, wenn du dir zu Anderer Nachtheil einen Vortheil verschaffst, oder diese dasselbe gegen dich thun. Auch sagt man [in derselben Bedeutung] al iṯara, in der Mehrzahl al iṯar. Der Dichter, nämlich al Ḥuṭai'a, sagt:

> **Nicht dir haben sie, da sie dich zu derselben [Stelle] beförderten, durch deren Besitz einen Vortheil vor sich, sondern durch deinen Besitz haben sie, da es den eigenen Vortheil galt, sich selbst einen Vortheil verschafft.**

Es ist, sagt Abû Ḥâtim, eine vom Dichter angewendete sprüchwörtliche Redensart, gleichwie die »Frühlings- und Sommergeburt«. Al uṯar und al iṯar aber sind zwei verschiedene Formen [von gleicher Bedeutung]; der Sinn [jenes kânati'l iṯaru] ist: sie setzten sich zu deinem Nachtheil in Vortheil.

[76] 5) Anfang der مسائية

كتاب

يقال له مسائية لابى زيد

هذا الكتاب من الناس من يُضيفه الى كتاب النوادر ومنهم من يُفْرِده منه

بسم الله الرحمن الرحيم وبه استعين

باب نوادر

قال ابو زيد يقال سُؤْتُه مَسَآءةً ومَسَائِيَةً ويقال طَعَنَ فى خُضُمَّتِه وهى وسطه وجَوْزه مثل ذلك وفلان فى خُضُمَّةِ قومه وأُصْطُمَّتِهم ومن اوسطهم وكلّه واحد ويقال جَفَفْتُ الشىء فأنا أَجُفّه جَفًّا اذا جمعتَه اليك وقد جففتُ الىّ ذاك جَفًا اى جمعتُه الىّ جمعا وتقول هو رجلٌ أَلَفٌّ اذا كان

5) Anfang der Masâ'ija.

Ein Buch betitelt Masâ'ija[30]), von Abû Zaid, das von Einigen an das Buch der Seltenheiten angeschlossen, von Andern davon getrennt wird.

Im Namen Gottes des Allerbarmers, und ihn bitte ich um Hülfe.

Ein Kapitel über Seltenheiten.

Abû Zaid sprach: Man sagt su'tuhu, Inf. masâ'a und masâi'ja, ich habe ihn übel behandelt. — Man sagt: ṭaʿana fî ḫuḍummatihi, er drang in die Mitte davon ein; eben so wird ǵauz gebraucht. Ferner: Der und der ist fî ḫuḍummati seiner Volks- oder Stammesgenossen, fî uṣṭummati und min ausaṭi derselben, — alles gleichbedeutend: er gehört zu ihren Kernmännern, ihren Besten. — Man sagt ǵafaftu'l śai'a, Impf. aǵuffu, Inf. ǵaff, wenn man etwas zusammen und zu sich heran nimmt; auch [mit ilâ der Person]: ǵafaftu ilaija ḏâka ǵaffan, d. h. ich habe das zusammen und zu mir heran genommen. — Man nennt einen Mann alaff, wenn

عَيِيًّا لا يُحْسِن أن يتكلّم، ويقال هو رجلٌ أَلْفَتُ وهو الأَعْسَرُ وامرأة لَفْتآءَ [77] للعَسْرَآء، ويقال قد ضاعنى فلان يضوعنى ضَوْعا اذا افزعك وهو بمعنى راعنى، ويقال هوّدتُ تهويدا وتهوّدتُ فى السير والمشى وغيره تهوّدا اذا ابطأت فلم تُسْرِع وقال الراجز

يا مَىَّ إنّى لم يكن تَهْوِيدى   إلّا غِرارَ الدمع من مسعود

6) Ende der Masâ'ija und des ganzen Buches.

ويقال أَوْلاه الآن وهذا ازدجار من المسبوب للسابّ يقول قد سببتَنى فأَوْلَى لك ومثله هَاهِ الآن اذا نمنمته الاولى فى الاصل تآءٌ ولآخرة هآءٌ، ويقال تَعَمَّمَتْنى المرأة حين تقول يا عَمّاهْ وتَخَوَّلَتْنى حين تقول يا خالاهْ وتَأَبَّتْنى

er eine unbeholfene Zunge hat, nicht gut sprechen kann. Man nennt ferner einen Mann **alfat**, der links ist [die Linke statt der Rechten gebraucht], und eine solche Frau **laftâ**. — Man sagt: Der und der **ḍâʿanî**, Impf. **jaḍûʿu**, Inf. **ḍauʿ**, wenn er Einem bange macht, **afzaʿa**, d. h. **râʿa**, Schrecken einflösst. — Man sagt **hauwadtu**, Inf. **tahwîd**, und **tahauwadtu**, Inf. **tahauwud**, beim Reisen, Gehen u. s. w., wenn man dies langsam thut und sich damit nicht übereilt. Der Jambendichter sagt:

> O Maija [31]), mein Schlenderschritt war nichts anders als ein paar Thränen aus den Augen eines Glücklichen [32]).

6) Ende der Masâ'ija und des ganzen Buches.

Man sagt **aulâh alân!** weh [dir] nun! eine Interjection, mit welcher der Geschimpfte den Schimpfenden von sich wegscheucht, indem er damit sagt: Du hast mich geschimpft; darum wehe dir! Aehnlich ist **hâhi alân!** [33]) wenn man einen Andern

حين تقول يآبَتَاه وتَأَخَّتْنى حين تقول يآخاه، وقالوا المرأةُ المَقَّاء الطويلة [78] الأَسْكَتَيْن القليلة اللحم لحم الرَّفْغَيْن، ويقال جَمَلٌ بَوَّاعٌ للجسيم، ويقال هو شَدِيد العَضِّ والعَضِيضِ ولَيِّنُ المَسِّ والمَسِيسِ وطَيِّبُ الشَّمِّ والشَّمِيمِ وانشد ابو حاتم

تَمَتَّعْ من شميمِ عَرارِ نَجْدٍ   فما بَعْدَ العَشِيَّة من عَرارِ

ويقال انَسٌ ويُجْمَع آنَاسٌ مسموعٌ قال ابو حاتم وكذلك أَنَسٌ وأُنَاسٌ،

تمّ كتاب النوادر وما يضاف اليه من كتاب مسائية
لابى زيد

schilt. Der erste Buchstabe ist ursprünglich t, der letzte h[34]). Man sagt von einer Frau: ta'ammamatnî[35]), sie hat mich zu ihrem Vatersbruder gemacht, wenn sie zu Einem sagt: jâ 'ammâh, o mein Vatersbruder! taḫauwalatnî, wenn sie sagt: jâ ḫâlâh, o meiner Mutter Bruder! ta'abbatnî, wenn sie sagt: jâ abatâh[36]), o mein Vater! ta'aḫḫatnî, wenn sie sagt: jâ aḫâh, o mein Bruder! — Eine Frau mit langen Schaamlefzen[37]) und schmächtigen Schaamleisten nennen die Araber maḳḳâ. — Ein wohlbeleibtes Kameel nennt man bauwâ'. — Man sagt gleicherweise huwa śadîdu'l 'aḍḍi und 'aḍîḍi, er beisst stark, laijinu'l massi und masîsi, er ist weich anzufühlen, ṭaijibu'l śammi und śamîmi, er ist von angenehmem Geruch. Abû Ḥâtim citirte folgenden Vers:

> Geniesse den Geruch (śamîm) der gelben Rosen von Naǵd! denn ist dieser Abend vorbei, giebt's keine gelben Rosen mehr[38]).

Man sagt anas, Menschen, und in der Mehrzahl davon ânâs, ein wirklich [aus Arabermunde] gehörtes Wort; ebenso, sagt Abû Ḥâtim, anas und anâs[39]).

Ende des Buches der Seltenheiten und des ihm angeschlossenen Buches Masâ'ija, von Abû Zaid.

فرغ من تعليقه عبد الله محمد بن المكرّم بن ابى الحسن
ابن احمد الانصارى الخزرجى الكاتب عفا الله عنه
بالمعزّية القاهرة حماها الله تعالى بكرمه وصانها
فى ج ل فى سنة ه ع ح حامدًا لله ومصلّيا
على سيّدنا محمّد وآله ومسلّما
حسبنا الله ونعم الوكيل

Die Abschrift davon hat beendigt der Knecht Gottes Muḥammad bin al Mukarram bin Abi'l Ḥasan bin Aḥmad al Anṣârî al Ḫazraǵî der Schreiber, dem Gott vergeben möge, in der Stadt des Mu'izz, al Ḳâhira [40]), die Gott der Allerhöchste nach seiner Güte beschützen und behüten wolle, am 3. Śauwâl im J. 675 [= d. 10. März 1277], Gott preisend und unserem Herrn Muḥammad und seinem Geschlechte Heil und Segen wünschend. An Gott haben wir Helfers genug, und ein trefflicher Sachführer ist er.

---

[79] Anmerkungen.

[1]) وَهْن eig. Abspannung, d. h. Zeit der Abspannung, مَوْهِن, und, wie dieses, ein Theil der Nacht vor oder nach Mitternacht, die Zeit des ersten, tiefsten Schlafes; vgl. Ḥamâsa, ٧٠٧, 5 u. 4 v. u., Ibn Ǵubair ٢١, 13.

[2]) Eig. leer werden, durch das Fortziehen ihrer Insassen. Ibn Hiśâm, Sîrat al rasûl, ed. *Wüstenfeld*, S. ٦٩ Z. 16, hat فانهم statt فانها: »so sind sie [die Genossen, mir fortan] unzugänglich«.

[3]) وكم بُسْلٌ habe ich selbst in den Text eingesetzt.

[4]) Jedenfalls Eigenname eines Ortes; s. Marâṣid u. d. W.

5) D. h. Thue das nicht an uns, aus Ehrfurcht gegen Gott und die heilige Schrift! Der hier angeredete Nu'mân ist ohne Zweifel einer der christlichen Ġassâniden oder Laḫmiden dieses Namens.

6) In Ermangelung näherer Realbestimmungen, namentlich über die Natur jener »Zugabe«, bleibt der Gegenstand und die Beziehung dieser Verse unklar.

7) S. Alfîja ed. *Dieterici* p. ۱۳۷, v. ۳۰ et ۳۱.

8) Scheint auf den Sieg des Islâm über das Heidenthum zu gehen, da nach diesem »die Glücksgestirne« und »die [himmlischen] Heerschaaren« das Schicksal der Einzelnen und den Lauf der Weltbegebenheiten bestimmten.

9) Ich sehe in dem هو des Mscr. eine unberechtigte volle Schreibart des Verbalsuffixes هُ, welches prosodisch sowohl lang — dem Laute nach wirklich هو — als kurz sein kann.

10) Das Suff. ه bezieht sich wahrscheinlich auf ein grosses Kameel, unter dessen breitem Bauche der Reiter gegen einen Gussregen hinreichenden Schutz findet.

11) S. *Dozy*, Dict. des vêtements, S. 302 Z. 7 u. 8.

12) Das an die Stelle des u der ersten Silbe getretene a soll ein Hinweis auf den Vocal der abgeworfenen zweiten Silbe sein.

13) Demnach behielte das Wort seine allgemeine Bedeutung صِنْف, ضَرْب, und nur die Gattung dieser Art wäre aus dem Zusammenhange zu ergänzen.

14) Nämlich zwanzig Kameele als Mahlschatz.

15) Das verkürzbare Zusatz-â am Ende beider Wörter, جَفَلَى und أَجْفَلَى, ist im Mscr., gegen die Regel der östlichen Araber, nach maġrebinischer Weise mit Alif geschrieben.

16) Ein Zusatz für unsere Wörterbücher.

[80] 17) Das Mscr. hat zweimal عَلْبَه und عَلْقَتَه.

18) Das حُجْ des Mscr. steht entweder falsch für أُحْجُ, oder ist eine unorganische Abkürzung davon.

19) Türk. Kâm.: »al mu'âjât und al ta'jija [Inf. von 'âjâ und 'aijâ] bedeuten: Worte gebrauchen, die, wie Räthsel und Logogriphen, unverständlich und unerklärlich sind; man sagt von Einem: 'âjâ und 'aijâ al raǵula, wenn er Worte gebraucht, die der Andere nicht verstehen kann«.

[20]) Ein unsern Wörterbüchern fehlendes Intensiv-Nomen von جُشْمٌ, جَشَمٌ, plumpe Beleibtheit, Schwerfälligkeit.

[21]) Der plur. multit. suṭûr setzt als organische Urform des Singulars saṭr voraus, wogegen ein ursprüngliches saṭar nach überwiegender Analogie jene Form ausschliessen würde. — Hierzu eine Randbemerkung:

قال ابو الحسن قال الاصمعىّ يقال بنى سافًا من بنآء وسَطْرًا من بنآء وسَطَرًا ومِدْماكًا من بنآء وأنشد الا يا ناقض الميثاق مِدْماكًا فمِدْماكَا

»Nach Abu 'l Ḥasan's Angabe sagte al Aṣmaʿî: Man sagt: er setzte an irgend einem Bau einen sâf, saṭr, saṭar, midmâk (Schicht, Reihe, Lage Steine) auf. Dazu führte er folgenden Vers an:

O du, der du den geschlossenen Vertrag Lage für Lage einreissest«.

[22]) S. Arabb. provv. I, 436, prov. 38.

[23]) So das Mscr.; nach Ǵauharî und Fairûzâbâdî muss der Accusativ stehen: الرجلَ, al raǵula.

[24]) Unsere Wörterbücher haben diese Form nicht.

[25]) Das Bild ist von einem Reit- oder Saumthiere entlehnt, das, wenn es zum Gebrauche vorgeführt wird, in Folge früherer Anstrengungen schon matt und kraftlos ist.

[26]) Ich weiss dem Halbverse, so wie er ist, kein Metrum anzuweisen, wodurch die Verdoppelung des k gerechtfertigt würde. Stände ʿalaikum für ʿalaika, so wäre das Versmass Wâfir; dann müsste es gerade bi'l sakînati mit einfachem k heissen.

[27]) Das Mscr. hat يُعَمِّلُهُ statt يَعْلَمُه.

[28]) Das Mscr. hat لم يتزوّجُ, was auf einen Ḥâl لا يتزوّجُ hindeutet, statt des syntaktisch ungefügern Bajân لم يتزوّجْ.

[29]) S. Arabb. provv. I, 16 u. 17, prov. 31. — In einer Randanmerkung hierzu legt Abu 'l Ḥasan demselben Dichter den ersten der beiden a. a. O. S. 17 Z. 9 u. 10. angeführten Verse bei: إنّ بَنِىَّ صِبْيَةٌ صغارُ الخ. — Hierher gehören auch jedenfalls die falsch eingerückten Worte der vorl. Z. قال — الصيف.

[81] [30]) Jedenfalls von dem gleich zu Anfang aufgeführten seltneren Infinitiv مَسَآئِيَة.

[31]) Das Mscr. hat مَىُّ, eine unberechtigte Form statt des apocopirten Vocativs مَىَّ von مَيَّةُ; s. Alfijjah ed. *Dieterici*, p. ٢٧٣, v. ٦٠٩ flg.

32) D. h. dass ich so langsam zu dir gekommen bin und dadurch das Glück, dich wiederzusehen, selbst verzögert habe, geschah in derselben Absicht, wie wenn ein Glücklicher ein paar Thränen vergiesst: es war ein freiwillig dargebrachtes Sühnopfer für allzugrosses Glück.

33) Dieses فَاهُ habe ich anderswo noch nicht gefunden.

34) Nach der Meinung des Vfs. steht also فَاهُ statt تَاهُ, von تَاهُ = هَلَكَ. Natürlicher setzen wir es in unmittelbare Verbindung mit אָחָה.

35) Das Mscr. hat تَعْمُنّي, mit Auslassung eines m.

36) Ich habe die Schreibart des Mscr. hier und bei يَآخَاهُ getreu wiedergegeben. Das Madda über der ersten Silbe beider Wörter, — im Gegensatze zu der Schreibart der beiden vorhergehenden, يَا عَمَّاهُ und يَا خَالَاهُ, — deutet auf ein zusammengeschriebenes يَاءَبْتَاهُ und يَاءَخَاهُ hin, wie يا dergleichen Verbindungen häufig eingeht, sogar mit Unterdrückung des Alif, z. B. يرسول st. يا رسول.

37) الأَسْكُتَيْن nach dem Mscr. Nach Ǵauharî und Fairûzâbâdî ist الإِسْكَتَيْن oder الأَسْكَتَيْن zu sprechen.

38) S. *Mehren*'s Rhetorik d. Araber, S. 163 Z. 6 flg.

39) So nach d. Mscr. Es wird hier, meine ich, der Singular mit einer andern Pluralform wiederholt, und ich lese desshalb أَنَسٌ وأُنَاسٌ oder أَنَسٌ وأَنَاسٌ. Dieses أَنَاسٌ (Acc. أَنَاسِيَ Sur. 25, 51), wofür *Freytag* unter إِنْسِيٌّ die Unform أَنَاسِيٌّ hat, ist die Verkürzung des organischen أَنَاسِيّ (nicht, wie *Fr.* ebendaselbst hat, أَنَاسِيٌّ) und kann allerdings nur durch einen Metaplasmus als Plural von أَنَسٌ gelten.

40) S. Marâṣid u. d. W. القاهرة.

XXXVII[1]).

Herrn Professor *de Goeje*'s höchst dankenswerther Aufsatz (Ztschr. d. D. M. G. XX, S. 485 flg.) über das uns zuerst durch Herrn Dr. *Steinschneider* näher bekannt gewordene wunderliche Buch, *Ǵaubarî*'s »Entdeckte Geheimnisse«, veranlasst mich zu einigen Bemerkungen.

Dr. Steinschneider nennt nicht, wie S. 486 Z. 22 u. 23 angegeben ist, Ǵaubarî's jambisches Gedicht über die Geomantie, علم الرمل, »einen Vers über die Punktirkunst«, sondern unterscheidet a. a. O. XIX, S. 571 vorl. u. l. Z. den von Ǵaubarî aus jenem [275] Gedichte angeführten Vers ausdrücklich von dem Gedichte selbst. Wenn Prof. de Goeje weiterhin dem Ausdruck »Punktirkunst« für علم الرمل die wörtliche Uebersetzung »Sandkunst« entgegenstellt (S. 496 Z. 17, 21 und 22), so sind Sprachgebrauch und Verständlichkeit entschieden auf Dr. Steinschneiders Seite; s. Catal. libb. mss. Bibl. Senat. Lips. S. 394 Col. 1 u. 2, S. 424 Col. 1, Z. 17 flg.

S. 489 Z. 17 ist die Lücke im Verse wohl durch تَنَظَّمَتْ auszufüllen, wozu تنظيما den Inf. absol. bildet: »seine Schriftblätter (d. h. die Blätter, auf welchen die ihm zu Theil gewordene Offenbarung aufgezeichnet ist) enthalten die Aussprüche Gottes gleich Perlen an einander gereiht«.

Gegen die S. 490 Z. 1—5 ausgesprochene Meinung, die Bedeutung von نواميس, Geheimkünste, lasse sich nur daraus erklären, dass نواميس افلاطون, Plato's Schrift über die Gesetze, wegen des vielen Bildlichen und Räthselhaften in ihr gleichbedeutend geworden sei mit »Räthselsprüchen Plato's« erlaube ich mir auf das zu verweisen, was Bd. XII S. 701 u. 702 Anm. 3

[1]) Erschien zuerst im einundzwanzigsten Bande der Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft v. J. 1867, S. 274—276.

von der Zwitternatur und der doppelten Bedeutungsreihe des proteusartigen Wortes ناموس gesagt ist. Das Gaukler- und Gaunerwort ناموس, »List, mit der man insgeheim und hinterrücks operirt«, kommt nicht von *νόμος*, sondern vom ächt arabischen Verbalstamme نَمَسَ, geheimhalten, her. Für كَثُرَ S. 491 Anm. 1 Z. 7 schlage ich كَثُرَ vor, wörtlich: »als der hinsichtlich seiner aufgeregte Staub viel geworden« d. h. die Aufregung in Betreff seiner auf einen hohen Grad gestiegen war.

أَخْرَف S. 495 Z. 10 ist in freierer Weise als Elativus von مُخارَف S. 494 Z. 5 v. u. gebraucht, also nicht »der grösste Betrüger«, sondern = اشدّ الغَبانة oder اشدّ الحَماقة, der grösste Dummkopf; s. *Rosen*, Elementa persica S. 49, wo dasselbe Geschichtchen in anderer Fassung erzählt ist mit dem Stichworte احمق.

Die Textentstellung S. 500 Anm. 1 Z. 4 v. u. beschränkt sich wahrscheinlich auf den Wegfall von فى الباطن zwischen و und النواميس. Durch Wiederherstellung dieser beiden Worte wird das zweite Glied des Gegensatzes, in Uebereinstimmung mit der allgemeinen Ankündigung Z. 5 v. u., vervollständigt und Logik und Sprachgebrauch zufrieden gestellt. Die verderbte Stelle aus Ḥarîrî S. 501 Z. 6 v. u. lautet bei diesem selbst, 1. Ausg. S. 303 u. 304:

نزّلتُه منزلةَ الفُضَيْل، وسدلتُ الذيل على مَخازِى اللّيل،

[276] نعمروا (d. h. نُعَمِّروا) S. 506 Z. 23 ist eine hier allerdings auffällige magrebinische Vulgärform für نُعَمِّر; s. Bd. XVIII S. 339 Z. 6—5 v. u.

تخبيته S. 507 Z. 1 verwandle man in تَخْبِيَتَه (Inf. von خَبَّأَ, später خَبَّى) und الرخمة S. 507 Z. 7 in الزَخْمة. Letzteres Wort ist das arabisirte pers. زَخْمَه, von زَخْم Schlag, daher ursprünglich überhaupt Schlägel, Werkzeug zum Schlagen; dann wie *πλῆκτρον* von *πλήσσειν* besonders Stäbchen zum Schlagen eines Saiteninstruments oder Bogen zum Streichen desselben; hier Zauberstäbchen, baguette.

XXXVIII.[1])

Muslicheddîn Saʿdî's Aphorismen und Sinngedichte. Zum ersten Male herausgegeben und übersetzt. Mit Beiträgen zur Biographie Saʿdî's. Von Dr. Wilhelm Bacher. Mit Subvention des Autors durch die Kais. Akademie der Wissenschaften in Wien. Strassburg, Verlag von Karl J. Trübner. 1879. LXXIV und 200 S. 8.

Herr Dr. *Bacher*, den Freunden der persischen Dichtkunst bekannt durch sein früheres verdienstliches Werk, »Niẓâmî's Leben und Werke«, Leipzig 1871, hatte uns schon durch die aufklärende Abhandlung über »das Ṣâḥib-Buch (Fürstenspiegel) Saʿdî's« in seinen »Saʿdî-Studien«, Ztschr. d. D. M. G. Bd. XXX, S. 81—106, mit einigen daraus gegebenen Text- und Uebersetzungsproben, auf diese neue Bereicherung der Saʿdî-Literatur vorbereitet. Unter Hinweisung auf jene Abhandlung fasst die Vorrede die Hauptpunkte derselben kurz zusammen. Der mit arabischem Titel versehene und unter arabischen Seitenzahlen von rechts nach links laufende Text, über dessen einzelnen Stücken das Schema des durch – und ⌣ bezeichneten Versmasses und welchem gegenüber die metrische gereimte Uebersetzung steht, folgt im Allgemeinen der in eben jener Abhandlung beschriebenen Gothaer Handschrift des Ṣâḥib-Buches (bei Pertsch No. 70); unter dem Texte findet man die Varianten der Saʿdî-Ausgaben von Calcutta und von Cawnpore, »Calc.« und »Cp.«, und die der Breslauer Saʿdî-Handschrift, »V.« (d. h. Vratisl.); wo aus diesen Textquellen andere Lesarten aufgenommen sind, ist die der Gothaer Handschrift ebendaselbst mit »Cod. G.« angegeben. S. 187—197 sind einige nur in der Calcuttaer Ausgabe oder der Breslauer Hand-

---

[1]) Erschien zuerst im vierunddreissigsten Bande der Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft v. J. 1880, S. 389—402, vgl. dazu die Bemerkungen von Franz Teufel ebendas. XXXVI, 1882, S. 89 u. 90 Anm.

schrift enthaltene Gedichte und S. 198—200 drei arabische Versstücke, ebenfalls von Sa'dî, angehängt: 1) Das Einleitungsgedicht der hier erscheinenden [390] zweiten Abtheilung des Ṣâḥib-Buches, 2) zwei nur in Cod. G. nach No. 39 der Sinngedichte stehende Verse gegen die Erhebung gemeiner Leute zu Macht und Ehrenstellen, 3) ein Trink- und Liebeslied, genommen aus Behâeddîn »'Âmilî's« (l. Âmulî's) Keschkûl. — Der unter römischen Seitenzahlen von links nach rechts laufende Theil des Buches bietet nach der Vorrede S. XI—LXII unter der Ueberschrift: »Beiträge zu Sa'dî's Biographie« die höchst schätzbaren Ergebnisse eingehender Untersuchungen über Sa'dî's Lebensverhältnisse und seinen Charakter als Mensch und Dichter, grösstentheils aus dessen eigenen Werken gezogen oder durch sie bestätigt, in fünf Abschnitten: 1. Sa'dî's Jugend, 2. Sa'dî's Reisen, 3. Sa'dî und die Machthaber seiner Zeit, 4. Verschiedenes zur Charakteristik Sa'dî's, 5. Aus Sa'dî's Ghaselen (Uebersetzungsproben aus seinen Liebesgedichten). Herr Dr. Bacher schliesst sich mit dieser Arbeit würdig denen des sel. Graf in derselben Richtung an und verdient neben und mit ihm den Ehrennamen eines Sa'dî-Forschers. Die letzten Seiten dieses Theiles, LXIII—LXXIV, bringen ein Inhaltsverzeichniss mit den Ueberschriften der einzelnen übersetzten Versstücke, einige Anmerkungen zu der Uebersetzung und Berichtigungen zu derselben und zum Texte.

Durch die Ausführlichkeit der folgenden Bemerkungen über Einzelnes in Herrn Dr. Bacher's Werke glaube ich, von ihm selbst um diese Anzeige ersucht, einerseits seinem eigenen Wunsche zu entsprechen, andererseits möchte ich dadurch, ähnlich wie früher durch die Bemerkungen über das preiswürdige Werk von Rückert-Pertsch (s. weiter unten nr. XLII), auf einige orthographische Punkte, über deren gleichmässige Behandlung in den Ausgaben persischer Texte eine allgemeine Einigung wünschenswerth ist, dann aber auch auf manche sprachliche und metrische Bestimmungen aufmerksam machen, die man bei der theils wirklichen, theils scheinbaren Leichtigkeit und Lockerheit der persischen Syntax und Metrik, sowie dem immer noch ziemlich unvollkommenen Zustande unserer persischen Lexikographie leicht übersieht, die aber, wie unter einer glatten Oberfläche verborgene Klippen, dem sie nicht Beachtenden gefährlich werden können.

Zu jenen orthographischen Punkten gehört 1) die durchgängige Unterscheidung von ب und پ, ج und چ, ک und گ. (Gegen die von ز und ژ ist hier, soviel ich bemerkt habe, nie verstossen.) Die Nachlässigkeit und Unbeständigkeit der persischen Handschriften hierin darf kein Vorbild für unsere Drucke sein. Also S. 114 Z. 3 nicht بیگ, sondern پیک, S. 126 Z. 16[1]) nicht [391] پیش, sondern بیش, S. 146 Z. 13 nicht بر تاب, sondern پرتاب (langhin geschleudert). Häufiger sind ک und گ verwechselt: S. 2 Z. 9 بگنجد statt بکنجد, S. 22 Z. 10 und 11 گلیم st. کلیم, S. 38 vorl. Z. گزدمان st. کزدمان, ebenso dasselbe Wort S. 130 Z. 4 und S. 144 vorl. Z.; S. 124 Z. 7 und anderswo گلاه st. کلاه, S. 156 Z. 14 گنجشک st. کنجشک, S. 142 Z. 6 بگنج doppelt fehlerhaft st. بکنج, Imper. von کنجیدن; dagegen S. 68 Z. 6 مکس und کشت st. مگس und گشت, S. 150 Z. 2 کوشت st. گوشت, S. 152 Z. 9 کلّه st. گلّه, S. 158 Z. 9 کدایان st. گدایان, u. s. w. 2) Der stete Gebrauch des querliegenden Kesre für das kurze und der des senkrecht stehenden für das dichterisch gedehnte Annexions-i. So steht z. B. zwar S. 2 Z. 4 منقبت, Z. 14 گهر u. s. w., aber S. 4 Z. 4, 5 und 18 bei derselben Dehnung قصور, خلاف und عزیز u. s. w.; dagegen S. 54 Z. 3 تنگنای st. تنگنای. S. 98 Z. 8 ungenau, wie oft in persischen Handschriften bloss nach der Aussprache, رندی st. رند. 3) Die Beschränkung der persischen Willkür in der graphischen Verbindung und Trennung der Wörter nach nothwendigen Denk- und Sprachgesetzen. S. 16 Z. 4 fordern diese بناکامی st. بنا کامی, S. 54 Z. 12 برکستوان st. بر کستوان, S. 90 Z. 9 دیرباز st. دیر باز, S. 182 Z. 15 یادگار st. یاد گار; dagegen S. 22 Z. 13 صاحبدولتانست st. صاحب دولتانست, da die Pluralendung ân begrifflich nicht zum sächlichen zweiten, sondern zum persönlichen ersten Theile des zusammengesetzten Wortes صاحبدولت gehört, daher auch

---

[1]) Bei den Zeilenzahlen sind auch die Versmassschemata mitgerechnet.

nicht von diesem als einem Gesammtbegriffe loszureissen ist. S. 64 Z. 14 دل تنگ st. دلتنگ, da hier kein zusammengesetztes Beschaffenheitswort, herzbeklemmt, vorliegt, sondern ein erster und zweiter Objectsaccusativ: »Mache das (d. h. dein) Herz nicht beklemmt«.

Die oben erwähnten sprachlichen und metrischen Bestimmungen werden sich aus einer Durchmusterung des Textes und der Uebersetzung grösstentheils von selbst ergeben.

[392] 1) Richtige Lesarten aus den Anmerkungen in den Text heraufzunehmen: S. 10 Z. 13 بر قرار st. با قرار, dagegen S. 64 Z. 14 با تو st. بر تو. S. 24 Z. 13 بس (schr. پس) st. بیش, was auch metrisch unmöglich ist. S. 34 Z. 15 میخواند st. میخوانند, ebenso S. 128 Z. 18 und 19 گیرد und پذیرد st. گیرند und پذیرند. S. 36 Z. 15 پادشاه آنست st. پادشاهانست. S. 48 l. Z. پر st. بر, اذفرست st. اوفرست; أذفر stehendes Beiwort des guten Moschus, s. Lane. S. 62 Z. 1 مختوم st. des sinnlosen مستوم[1]). S. 76 Z. 3 تاریک st. باریک, was mit طبع zusammen das gerade Gegentheil, d. h. feinsinnig, scharfsinnig, ausdrücken würde. S. 84 Z. 4 کسست st. کسیست; denn کس, wie τὶς in prägnantem Sinne, hier im Gegensatze zu ناکس, homo nihili, nimmt als Prädicat von آنکس که ebenso wenig ein jâï tenkîr an, wie Z. 5 das zweite دزد in دزد دزد است, deutsch: »der Dieb ist (und bleibt) ein Dieb«, französisch aber: »le voleur est voleur«; ebenso ist S. 88 Z. 5 zu schreiben بسیار خسپست st. بسیار خسپیست, ohne î, wie das durch و damit verbundene بسیار خوار. S. 110 Z. 9 und 10 عبادی und يُحِبُّهُمْ st. عبادت und تحیّتم, aus Sur. 2 V. 182 und Sur. 5 V. 59, entsprechend dem اصْطَفَى آدَمَ Z. 8 aus Sur. 3 V. 30; wie die moslemische Dicht- und Redekunst oft

[1]) مختوم, unter Siegelverschluss gehalten oder zu halten, von besonders geschätzten Speisen und Getränken. So heisst auch eine Art basrischer Datteln schlechthin مختوم, Gazophylacium linguae Persarum S. 84 Sp. 4 Z. 9.

ganze oder auch nur durch einzelne Stichworte angedeutete Koranstellen als syntaktische Einheiten behandelt, auch wohl noch überdies, wie hier, durch eine اضافت تشبیه je nach ihrem Inhalte als »Rosengarten«, »Ohrring«, »Ehrenkleid« u. dgl. einführt. S. 114 Z. 15 بسم st. بستم: »Zur Genüge habe ich an diesem Aufenthaltsorte Morgens wie Abends«, in unsere Redeweise [393] übersetzt: den Ort hier habe ich für alle Zeiten satt. S. 122 Z. 12 نیکت st. نیکش, gut für dich. S. 130 Z. 7 ننگری st. بنگری, mit dem durch das arab. ألّا verstärkten تا der lebhaften Aufforderung, unserem dass in: dass du mir dies thust! dass du mir nicht fortläufst! (ebenso S. 16 Z. 16 und S. 110 Z. 12), wonach der Sinn ist: »Sieh doch ja nicht auf das gute Gesicht! denn das ist ein Stück Körper; dessen Seele aber ist das gute Gemüth«. S. 140 Z. 9 مکوی st. بکوی; letztere Lesart entspricht unserem occidentalischen Zartgefühl, aber nicht den orientalischen Begriffen vom Herrschaftsrechte des Mannes über das Weib auch in rein geschlechtlicher Beziehung, bestätigt durch die gleich darauf folgende unfeine Vergleichung eines in jener Hinsicht vom weiblichen Willen abhängigen Mannes mit einem Karawanenführer, der die Wahl des einzuschlagenden Weges seinem Esel überlässt. S. 162 Z. 18 نمی st. همی. S. 164 Z. 7 عزت st. عمرت; jenes ist das pers. جاه S. 164 Z. 16 und S. 166 Z. 1, und sein Gegensatz مذلّت S. 164 Z. 17. — S. 170 Z. 11 بیا تا هر دو بر هم هیچ کیریم (oder mit der ungefügeren Wortstellung der Textlesart: بیا تا هیچ بر هم هر دو کیریم) st. des sinnlosen بیا تا هیچ ودر هم هر دو کیرم: »Wohlan denn, wir wollen uns beide nichts vorwerfen!« Denn das bedeutet چیزی بر کسی کرفتن, vgl. S. 82 Z. 7. — S. 184 vorl. Z. ist das و nach نار zu streichen u. نار in نار zu verwandeln und zu übersetzen: »Wenn man ihm sagt: im ewigen Feuer wirst du wohnen mit Pharao und Haman« (so F. Teufel). S. 186 Z. 10 شپّره st. مرّه. Das Versstück ist aus dem Gulistân (Semelet's Ausg. S. ۲۳ Z. 1—6, Graf's Uebersetzung S. 26 Z. 8—13); das dort gesicherte Textwort

شپرّه چشم, »fledermausäugig«, bedeutet nach Sûdî's türkischer Erklärung كيجه كوروب كوندز كورميين, in der Nacht sehend, am Tage aber nicht.

2) Unrichtige Jâï izâfet zu tilgen: S. 18 Z. 1 in عمرِ, S. 48 Z. 5 in گناهِ, S. 124 Z. 6 in سعدِ, S. 158 Z. 11 in [394] موىِ, S. 160 Z. 5 in سراىِ. Keins dieser Worte steht mit dem folgenden in Genetivverbindung. عمر bildet mit همه eine adverbiale Zeitbestimmung: lebelang. بکمتر گناه, wie richtig übersetzt ist: »beim kleinsten Fehl«, ist syntaktisch von بند کنی, du legst in Fesseln, geschieden. سعد ist der erste Bestandtheil der Zusammensetzung سعداختران, die unter einem Glücksstern Geborenen, — je nach der Behandlung des ا als Verbindungs- oder als Trennungs-Alif entweder saʿdaḫtarân, oder saʿd-ʾaḫtarân auszusprechen, aber auch in dem hier stattfindenden letztern Falle ist das Schwa mobile der Ueberlänge zwischen dem an und für sich vocallosen d und dem spiritus lenis des ʾa kein Annexions-ĭ, darf auch nicht durch ein Kesre dargestellt werden, sondern bleibt der Aussprache überlassen. موى ist Subject und سوزن Prädicat: »das Haar (auf meinem Körper) ist Nadeln«, d. h. steigt nadelgleich zu Berge, sträubt sich. In demselben Verhältnisse steht سراى zu دام همايست: »das Haus ist das Fangnetz des Paradiesvogels«, d. h. ein eignes Wohnhaus vermöchte selbst den beständig in der Luft schwebenden und nie sich zur Erde niederlassenden Paradiesvogel zu fesseln.

3) Consonantenpunkte zu ändern, wegzunehmen oder hinzuzufügen[1]): S. 6 Z. 7 zu schreiben دگر بار st. دکر بار, vgl. S. 70 Z. 2, S. 108 Z. 13. — S. 14 Z. 13 يابد st. بايد. S. 24 vorl. Z. به vor تكلّف st. نه, »mit Affectation« d. h.

[1]) Da zufällige Schreib- und Druckfehler sich nicht immer mit Sicherheit von andern unterscheiden lassen, so sind in das obige Verzeichniss auch Dinge aufgenommen, die der Herr Herausgeber bei Zusammenstellung der von ihm selbst S. LXXIV gegebenen »Berichtigungen« offenbar nur übersehen hat.

mit erkünstelter Furchtlosigkeit; ebenso S. 56 l. Z. und S. 106 Z. 14 بیاید st. نیاید. An letzterer Stelle hat die unrichtige Lesart ein Missverständniss veranlasst; der Sinn ist in Uebereinstimmung mit dem Vorhergehenden und Folgenden: »Es ist nothwendig, allen (gleichmässig) Gutes zu erzeigen, damit nicht Missstimmung zwischen ihnen eintrete«. S. 106 Z. 3 ebenfalls zu schreiben تا بدانی st. تا ندانی; das تا ist das oben S. 505 Z. 8 und 9 erwähnte und der nicht verstandene Vers bedeutet: [395] »Wie es sich mit Zeid verhält, erfährst du nicht von ʿAmr; wohlan, erforsche zuerst den Kern der Sache!« Desgleichen S. 190 Z. 2 بمالند st. نمالند, wie im Gulistân selbst (Semelet S. ۸۳ Z. 17—20, Graf S. 99), und S. 194 Z. 11 بتاخت st. نتاخت: »da der Himmel nach dem Ende ihrer Zeit hin zwei junge Rosse angespannt hat«, bildlich für: da die Zeit ihres Zusammenseins rasch zu Ende geht. Dagegen ist zu schreiben S. 116 Z. 2 ننشستم st. بنشستم: »O Jammer, dass ich nach nicht langem Verweilen schon wieder das Bündel schnüren muss!« — S. 32 Anm. 4 کین st. کبن. S. 38 Z. 2 بار st. باز, arab. إذْن, Zutrittserlaubniss; Z. 7 افتادست st. اقتادست; Z. 13 از st. ار, wie S. 180 Z. 9. — S. 46 Anm. 3 vorl. und l. Z. رزین زود st. زبان ،زرین رود st. ربان: »Mit Verstand und gereifter Klugheit kann man den Leuten schnell das Maul stopfen, wie mit Zaubersprüchen dem Scorpion und der Schlange die Zunge lähmen«. S. 56 Z. 14 پیش st. پیس, Anm. 3 وجاه st. وحاه. S. 58 Z. 3 بیستی st. تنستی, nicht zweite, sondern dritte Singularperson des hypothetischen Modus: »Hätte er gewusst, dass er einmal plötzlich vor Aller Augen sterben müsste [1]), wie hätte er dann soviel Häuser bauen und den grossen Herrn spielen können?« S. 64 Z. 12 und 14 im Reime یکبار und زار, klagend, kläglich, st. یکباز und زاز. S. 66 Z. 16 bedeutet: »Unter die Füsse verliebten Umgangs (geselliger Lust) trat ich alle Heuchelei und Verstellung«. معاشرت ist nicht Object von پایمال کردم, sondern steht mit پایمال im Ver-

---

1) Deutet an, dass der Betreffende öffentlich hingerichtet worden ist.

hältniss der Iẓâfet, im Text auch ausnahmsweise durch vertikales Kesre bezeichnet (so F. Teufel). S. 74 Z. 1 تافتی st. نافتی. S. 90 Z. 15 بکذرد st. بکذرد. S. 100 Z. 2 فرج st. فرح. S. 108 Z. 17 زخم st. زحم. S. 120 Z. 17 سور st. شور; سور, Festmahl, Schmaus, Gegensatz zu ماتم, Trauerversammlung. S. 152 Z. 7 خیری st. جیزی: »eine ihm (dem Hunde) erzeigte Wohlthat hat ihr Gutes«, wörtlich: ist nicht [396] ausser etwas Gutem, d. h. ohne eine gute Folge für den Wohlthäter. Ebendas. l. Z. جیلش st. خیلش: »denn in seinem Geschlechte findet sich irgend ein Stellvertreter« (Ersatzmann des Gestorbenen). S. 154 Anm. 1 از st. ژا. S. 156 Z. 12 جنایتها st. خنایتها. S. 160 Anm. 1 نیت, Absicht, st. بیت.

4) Consonanten zu ändern, wegzunehmen oder hinzuzufügen [1]): S. 2 Z. 2 آراستم st. آراستن. S. 8 Z. 6 مقامی st. مقام, mit Jâï tenkîr. Ebenso S. 192 Z. 14 سالی st. سال, mit Jâï wahdet, wie richtig in Zeitschrift d. D. M. G. Bd. 30 S. 98 Anm. 1. — S. 8 Anm. 3 جهانرا st. جمانرا. S. 12 Z. 16 نوبه خانه, Wachablösungs-Haus, d. h. Gefängniss, mit Umstellung st. خانه نوبه. S. 18 Z. 1 دولتت st. دولتش: »Schaffe (o Fürst) dem Volke von seinem (dir gesteuerten) Gelde Behaglichkeit, damit es lebelang für deine Regierung bete«. Ebenso S. 170 Z. 12 لعنتت st. لعنتش: »dein Segen und dein Fluch sei für dich selbst!« d. h. beide behalte für dich selbst. S. 18 l. Z. عسس st. des metrisch unmöglichen عنبس: »Nachtschwärmern macht die Scharwache Sorgen«. S. 26 Z. 14 طمّاع st. لمّاع. S. 28 Z. 9 ملکداری st. ملک واری. S. 36 Z. 10 به درویش zur Herstellung künstlicher Länge (s. Zeitschrift d. D. M. G. Bd. 32 S. 227 Z. 8—6 v. u.) st. بدرویش; denn das ◡ der drittletzten Stelle im Schema des Versmasses steht unrichtig für –. S. 44 vorl. Z. کز آنکه st. کز زانکه und مرد مانی st. مردمانی: »Hüte dich (durch gewohnheitsmässige Hinrichtungen) zuletzt Durst nach Menschenblut zu bekommen«.

[1]) Die Anmerkung zur vorigen Nummer, S. 506, gilt auch für diese.

S. 74 Z. 9 بپرس st. برس ; die Vermuthung in Anm. 1 zu streichen: »Geh, frage, was Chosrau aus dem Leben mitgenommen hat!« Z. 10 گرفت st. بگرفت; das, wahrscheinlich nach diesem بگرفت, in dem Schema des Versmasses neben ◡ in der dritten Stelle als möglich angesetzte – ist ebenfalls zu streichen. [397] S. 78 Z. 2 مرا دو باره st. مراد وباره. S. 84 Z. 16, S. 102 Z. 9 und XXXIII Anm. 2 Z. 6 schr. دوست تر oder mit den Handschriften دوستر; vgl. Fr. Rückert, Jahrbb. f. wiss. Kritik 1828, Sp. 67, Z. 1—5 u. Z. 20—22 (so F. Teufel). S. 86 Z. 16 عبادت st. عبارت, d. h. die strenge Befolgung der gottesdienstlichen Vorschriften während des irdischen Lebens. S. 96 Anm. 2 كنند st. كنندة. S. 110 Z. 11 قباى (ḳabâʼî) st. قبائى (ḳabâ'î), ebenso S. 188 Z. 17 جادوى (ǵâdûwî) st. جادوئى (ǵâdû'î), S. 194 Z. 2 دويست (dûwîst) st. دوئيست (dû'îst). Dieses دوئى ist nicht nur, wie beziehungsweise die beiden vorhergehenden Dehnungen, sprachlich und metrisch unmöglich, sondern hat auch noch ein eigenthümliches Missverständniss erzeugt, durch welches die zweihundert Jahre der Platane auf »zwei« heruntergegangen sind. Ebenso S. 194 Z. 4 بگوى st. نگوئى. — S. 114 Z. 4 لا امان st. الامان. S. 124 Z. 11 كه st. له. S. 126 Z. 14 ازينصفتست st. ازينصفت mit einer Silbe zu wenig. S. 136 Z. 9 بنادانى st. بنادانائى mit einer Silbe zu viel. S. 150 Z. 6 بر جوى st. با جوى, arab. على شعيرة, von قادر regiert. S. 152 Z. 11 از كس ستادن st. از دست دادن: »von Jemand eine Verschreibung (Schuldverschreibung oder schriftliche Bürgschaft) anzunehmen ist Albernheit«, in Uebereinstimmung mit dem Rathe im folgenden Verse, sich als unfehlbares Sicherheitsmittel ein materielles Pfand zu verschaffen. »Eine Schrift aus der Hand geben«, wie die Textlesart lautet, passt nicht in den Zusammenhang. S. 154 Z. 13 غمخوارى st. غمخوارهٔ, wie im folgenden Halbverse richtig دلدارى. S. 166 Z. 9 گران st. كرا, in der Uebersetzung, wie es scheint, sprachwidrig für كه را genommen. گران طبع, arab. ثقيل الطبع, ist ganz das griech. *φορτικός*, wofür wir keinen den Begriff ganz erschöpfenden Aus-

druck haben; vielleicht noch am nächsten kommt das franz. maussade. S. 169 Anm. 1 l. Z. سپوختند st. سوختند. S. 174 Z. 3 خدا مقبول st. خدای قبول. S. 176 Z. 1 قبول از مهیمن, wie richtig in Zeitschrift der D. M. G. Bd. 30 S. 97 Anm. 2, st. des unmöglichen قبولی زهیمن; denn es giebt kein Nennwort هیمن. Z. 6 حاکی st. des [**398**] zweiten حاکم; dieses حاکی bildet mit dem ersten حاکم eine nicht leicht nachzubildende Paronomasie von der Art التجنیس اللاحق, s. Mehren, die Rhetorik der Araber, S. 159 Z. 20: »Du der Beherrscher aller Länder, und der, welcher dein Ebenbild ist« u. s. w., nämlich dein Sohn, vgl. S. 172 l. Z. — S. 182 Z. 1 بصورت دگر st. بصورت دیگر, und Z. 2 خلق زیردسنانِ تو st. خلقی دستانِ تو, wonach das Schema des Versmasses S. 180 vorl. Z. in – ⏓ | – – ⏑ ⏑̄ | ⏒ – ⏑ ⏑ | – – umzuändern ist. S. 186 Z. 12 چنان st. جهان: tausend solche Augen; s. Gulistân, Semelet S. ۲۳ Z. 5. — S. 190 vorl. Z. میگویند st. میگوید. S. 192 vorl. Z. کدو بُنی, eine Kürbispflanze, und S. 194 Z. 5 کدو, der Kürbis, st. کروبنی und کرو, wodurch die in Ermanglung eines passenden Pflanzennamens کرو »nur errathene« Winde in Wegfall kommt. S. 194 Z. 12 برغبت نیست st. برغبتِ ماست: »Da das Aufhören der Zeitdauer (des Zusammenseins zweier Freunde) nicht lediglich von der Lust dazu abhängt« d. h. von ihrem eigenen Willen, diesem Zusammensein ein Ende zu machen. S. 196 Z. 9 گفت st. گفتم. Dem Sinne nach könnte گفتم für گفت بمن stehen, aber das Versmass verlangt گفت mit blosser Ueberlänge, wie im Gulistân, Semelet S. ٦٨ Z. 6. — Es giebt dann noch eine Reihe von Stellen, in welchen theils به (nach Zeitschrift der D. M. G. Bd. 32 S. 227 Z. 17 flg.), theils بد mit بر verwechselt ist: S. 38 Z. 14 schr. به زبر st. بر زبر, arab. الی فوق, von بردن regiert; S. 54 Z. 8 به روی st. بروی, arab. الیه, von التفات regiert; S. 148 Z. 6 به نالهٔ st.

بر نالهٔ , von گوش كند regiert, arab. يصغى الى نوح الحمام; S. 174 l. Z. به دعا st. بر دعا, von دست دارم regiert, arab. ارفع اليد للدعاء; S. 180 Z. 2 به خدای st. بر خدای, arab. الى الله, zu Gott hin. S. 48 l. Z. بدان st. برآن, arab. لذلك; S. 122 Z. 10 بدو st. برو, arab. اليه (der ganze Satz: لا تَسْتَقْ اليه كلّ ما لا يُرْضيك, s. Lane [399] unter سَاقَ, S. 1470 Sp. 3 Mitte); S. 158 Z. 13 بدانكه st. برآنكه, arab. للذى (der ganze Satz: مِنّةٌ للّذى يعطى وخَيْفٌ على, mit Gegensatz zwischen به und بر = ل und على); S. 192 l. Z. بدو بر st. برو بر; an etwas hinauf und auf etwas hinauf بچیزی بر, nicht mit Wiederholung derselben Partikel als Präposition und als Adverbium بر چیزی بر; wie بچیزی در, in etwas hinein, nicht در چیزی در.

5) Vocal- und Lesezeichen zurecht zu rücken oder zu ändern: S. 2 Z. 3, S. 12 Z. 5, S. 30 Z. 13 schr. بُوَد und نبُوَد st. بَوَد und نَبَوَد. S. 6 Z. 12 سرِ موییت st. سر موییت, Z. 17 در معبود st. درِ معبود. S. 82 Z. 11 زَحَلیّت st. زُحُلیّت. S. 172 vorl. Z. اَلسَّلام st. آلسّلام, S. 194 Z. 15 اَلصُّبْح st. آلصَّبْح, Z. 16 اَلْكِتَابَ und اَلْأَحْبَاب st. آلكتَابَ und آلأَحْبَاب, richtig gedruckt in Zeitschrift d. D. M. G. Bd. 30 S. 105 vorl. u. l. Z. — S. 110 Z. 13 wäre nach persischer Weise احسنِ st. احسنِ zu schreiben (s. Zeitschrift d. D. M. G. Bd. 31 S. 575 Z. 19 flg.), nach arabischer, als Vocativ mit Genetivanziehung, احسنَ. Der Ausdruck ist aus Sur. 95 v. 4 genommen.

6) Die an dem Halbverse S. 10 Z. 7 versuchte Textveränderung ist ebenso unzulässig wie die danach gegebene Uebersetzung. Möglichst wörtlich: »Einen durch irgend einen Befehl über das Verhängniss Hinausgekommenen giebt es nicht« d. h. Niemand ist jemals durch eine menschliche Verordnung dem von Ewigkeit her über ihn verhängten Schicksale entzogen worden.

Auch an dem Halbverse S. 26 vorl. Z. ist nichts zu ändern und die metrische Schwierigkeit, nach welcher mit einer unmöglichen Verkürzung درست قول »dürüs' kauli« zu scandiren wäre, fällt durch die Bemerkung hinweg, dass das Versmass das nämliche ist wie S. 10 Z. 6, S. 40 Z. 16 u. s. w., wonach an der sechsten und siebenten Stelle – ⏑ mit ⏑ – abwechselt: dürústĭ kaul. Das ĭ ist nicht Jâï iẓâfet, das, wie oben bemerkt, in solchen Zusammensetzungen nicht stattfindet, sondern der Hülfsvocal der Ueberlänge. Das »durüsti« hingegen in der vermutheten Berichtigung ist sprachlich unmöglich, mag das î gedehntes Jâï iẓâfet, oder Einheits-î, [**400**] oder Abstract-î sein sollen. S. 58 Z. 10 bildet نهی nicht nach Anm. 4 ein Compositum mit بد, sondern بد ist Adj. von عادت und نهی zweite Person des Praesens von نهادن: »Wenn du aber schlechte Gewohnheit einführst, so wirst du's erfahren!« d. h. die übeln Folgen davon an dir selbst erfahren; ganz das türk. سن بیلرسن.

7) Die Fesseln des Versmasses und Reimes haben die grösstentheils gelungene und gefällige Uebersetzung doch hier und da gehindert, Form und Sinn der Urschrift mit der wünschenswerthen Treue wiederzugeben. Doch die Vervollkommnung seiner Arbeit von dieser Seite kann Herrn Dr. Bacher für weitere Beschäftigung damit um so sicherer überlassen werden, da er als gewissenhafter Uebersetzer sich der dem Verszwange gebrachten Opfer gewiss selbst am besten bewusst ist. Vielleicht aber nicht überflüssig ist es, noch auf einige Stellen aufmerksam zu machen, wo der Gedanke Sa'dî's ganz verkannt zu sein scheint. S. 16 Z. 2—5 bedeutet: »Suche keinen Glücksgewinn über den hinaus, dass man den Tod seiner Feinde erlebt. So lange nicht der eine (von zwei Feinden) das Leben lassen muss, wird der andere nicht seines Lebens froh«. S. 22 Z. 15 u. 16: »Es ist die Pflicht der Herrscher, nachdem der Vater dem hohen Herrn ausdauernd gedient hat, dessen Söhne gut zu versorgen«. (Wie käme der Islâm zu »Kindern Gottes«?) S. 32 Z. 7—10: »Am Tage der Wiederkehr des Sohnes lässt der Rathschluss der Vorsehung den Vater nicht die Jammergrube von Kanaan schauen. Harre aus, bis die glückliche Zeit der Wiedervereinigung herankommt und der Duft seines Hemdes aus Aegypten nach Kanaan gelangt!«

Vertröstung auf das Wiedersehen einer geliebten Person mit durchgeführter Anwendung der Geschichte Joseph's, wie sie in der 12. Sure erzählt wird. S. 34 Z. 8—11: »Du wehrst den Dränger nicht vom Bedrängten ab, bis das Herz braver Leute zerrissen ist. Bis dahin, dass du dich zur Wolfsjagd aufmachst, sind die Schafe zu Grunde gerichtet«. S. 60 Z. 8—11: »Rechte Lebensführung ist nur von einem f r o h e n Herzen zu verlangen, Grundbedingung solches Wohlseins aber ist zuerst Besitz der Lebensnothdurft. Ein schwacher Arm führt keine kräftige Klinge: könnte wohl wackere Lebensführung von einem g e b r o c h e n e n Herzen kommen?«[1] S. 62 Z. 11 u. 12: »Ich nehme an[2]), du wärest an Reichthum ein [401] Ḳârûn geworden; aber auch mit goldenem Halsbande bleibt der Hund gleichwohl ein Hund«. S. 72 Z. 8: »Magst du später auch noch so mannbar werden, bleibst du am Ende nicht immer derselbe (der du als Kind warst)?« S. 90 Z. 2—5: »Viele Jahre lang muss der Mann, der dir einmal im Kriege etwas helfen soll, gut gehalten werden. Wie soll einer in der Schlachtreihe Mannesmuth beweisen, dessen Hand leer und dessen Zustand kläglich ist?« (d. h. der schlecht besoldet und verpflegt wird). S. 90 Z. 16 und 17: »Schlecht gerechnet und schlecht geendet hat, wem Ungerechtigkeit gegen seine Unterthanen zur Gewohnheit geworden war«. S. 92 Z. 3: »Denn ich habe gesehen, wie ein grosser Berg aus kleinen Steinen erwächst«. S. 104 Z. 14 und 15: »Keine Sorgenlast dem Herzen auferlegt, durch die ein Berg, wenn du ihn damit beschwertest, vor Angst in Verzweiflung geriethe!« Negativsätze, wie dieses غم نَه بر دل الخ, haben oft den Sinn von Prohibitivsätzen; vgl. S. 96 Z. 15 und 16 und S. 106 Z. 13. — S. 112 Z. 3 und 4: »Ein Juwelier, der diese (dem Kinde fehlende) Sachkenntniss hat, gäbe ihn (den Siegelring) nicht aus der Hand ohne seinen Preis dafür empfangen zu haben«. S. 114 Z. 7: »Einmal sagte ich zu ihm

---

[1]) Das يعنى dient zur Einleitung von Fragen im Allgemeinen und insbesondere von ironischen.

[2]) گرفتم, wie arab. فَرَضْتُ im Perfectum, als mit dem Aussprechen dieses Wortes selbst vollendeter Willensact, gleichsam: ich will hiermit angenommen haben, wogegen wir sagen: ich will annehmen.

mit mildem Lächeln: Sollen wir dich nach Selm oder nach Chafîf (zu Grabe) bringen?« Selm ist ein Stadtviertel von Ispahân (s. Jâḳût, Bd. 3 S. ۱۲۳ Z. 8 und 9), also wohl auch das mir unbekannte خفيف. Die Antwort des lebenslustigen Todtkranken in den folgenden Versen kennzeichnet sich als solche durch ihren Inhalt ohne einleitendes گفت oder dgl.; wahrscheinlich aber ist diese Auslassung schuld an dem eigenthümlichen Missverständniss in der Uebersetzung. S. 132 Z. 5: »Fordert die Taube (das stärkere Thier) jemals ein Korn von der Ameise?« Negative Frage. S. 142 Z. 15: »Durch seine (des »Schuldbefleckten«) zierlichen Worte werden die Bösen nicht gebessert«. S. 144 Z. 15: »Niemand erwartet von ihm nie erlebte Freigebigkeit«, die von ihm gesehen oder gehört zu haben sich Niemand erinnern kann. S. 150 Z. 10 u. 11: »Was für Männer waren die Weiber, welche im Wettkampfe des edeln Stolzes den Preis gewannen!« wörtlich: den Stossball des edeln Stolzes von der Rennbahn errafften, — das Bild hergenommen von dem oft beschriebenen ritterlichen Ballspiel mit dem چوگان, arab. صولجان. S. 154 Z. 13 und 14: »Für die Freunde treu sorgen um Gotteswillen, gegen die Feinde freundlich sein um sie zu täuschen«. مدارا abgekürzt aus مداراة. S. 158 Z. 15 und 16: »Rechtgehandelt ist es vom Verständigen, sich nicht ein Miethhaus anzuschaffen, bloss um wieder auszuziehen und den Platz zu räumen«. S. 172 [402] Z. 9 und 10: »Sind die T u l p e n aus dem Garten verschwunden, so lässt sich das leicht ertragen; möchten nur die F r e u n d e unsterblich sein!«

In dem arabischen Einleitungsgedichte S. 198 Z. 1 مخْلد, schr. مخلَّد. Z. 7 u. 8 (ganz verderbt) schr.:

يَشْرِى الهوينا بالرجاء لمنّه   ونقائص الدنيا بدولة سرمد

»Er verkauft (giebt als Kaufpreis hin, vgl. Sur. 2 V. 203) das behagliche Leben für die Hoffnung auf Gottes Lohn, und die mangelhaften Güter der Welt für die ewige Seligkeit«. Z. 9 حين, schr. خير, wie im folgenden Halbverse und in Calc. Der Sinn des in seiner prägnanten Kürze unübersetzbaren Verses ist: »So oft du

um etwas zu bitten hast, ist Er der Beste den du bitten kannst, und wenn du ein Begehr anzubringen hast, ist Er der Beste bei dem du es anbringen kannst«. — S. 199 Z. 2 المهلوك schr. المملوك, in der Uebersetzung schr. »Leibeigener« oder »Sclave« st. »zum Tode bestimmter«. Jenes المُهلوك vom transitiven هَلَكَ = أَهْلَكَ ist zwar sprachlich möglich, aber المملوك wird durch den Gegensatz zu سُودَدا ausser allen Zweifel gesetzt. Und so lässt sich das unmittelbar darauf folgende يُبَدِّع zwar ebenfalls erklären: (möchte darum kein Sclave darnach streben) an Herrschermacht einzig dazustehen! aber nach meiner dort gegebenen Uebersetzung: »Herrschaft zu erlangen« kann ich nur — jedenfalls richtig — يَبْلُغ gelesen und geschrieben haben. Ebenda Z. 2 v. u. schr. آنَتَهَى st. أَنْتَهَى. — S. 200 Z. 1 واسقى schr. واسقِ, Z. 2 التّليل schr. نبيلا. — In den Beiträgen zu Saʿdî's Biographie S. XXX Anm. 3 Z. 9 v. u. »Mufarradât« schr. Mufradât; S. XXXIII Anm. 2 Z. 6 »دوستر ز جانت« schr. nach Grammatik und Versmass دوستتر از جانت; S. XXXXIV Anm. 5 vorl. Z. »مجالی بود« schr. مجالْ بُوَد (meġâlʸ büwed); S. XXXXVI Anm. 2 Z. 8 »چنین« schr. چندین; S. XXXXVIII Anm. 1 Z. 1 »باش« schr. باد; S. XXXXIX Anm. 1 Z. 2 »عملی« schr. عمل; S. LV Anm. Z. 7 v. u. »سعدی« schr. سعديا.

XXXIX[1]).

Fräulein von Peucker in Berlin ist im Besitz eines schönen, jetzt als Armband gefassten Carneols, welcher ihr von dem ersten türkischen Gesandten am preussischen Hofe, — wenn wir recht unterrichtet sind, bei seinem Abgange von dort, — verehrt wurde. Einige frühere Versuche, die darauf befindliche Inschrift zu erklären, sind verunglückt. Herr Hofrath Dr. *Stickel* hat sich nun das Verdienst erworben, das ihm von Berlin zugeschickte Original mit der Loupe wiederholt genau zu untersuchen, mehrere das Graphische betreffende Punkte festzustellen, und eine völlig getreue Abbildung der Inschrift zu geben (s. die beifolgende Tafel VIII). Sie zerfällt, wie man sieht, in eine Rand- und eine Mittellegende, letztere, wie regelmässig auch die persischen Münzinschriften, von unten nach oben laufend. Ausser den in Form von Kreuzchen tiefer eingeschnittenen diakritischen Punkten stehen über und unter den Worten zur Verzierung Gruppen von je fünf linsenförmigen Punkten, Rosetten und Sterne. »Von besonderem Interesse«, bemerkt Dr. *Stickel*, »erscheint diese Inschrift noch dadurch, dass sie sich in keine der Classen einordnen lässt, welche der nun auch heimgegangene Nestor der Orientalisten, *Hammer-Purgstall*, in den Fundgruben des Orients, IV, S. 155, und in der Abhandlung über die Siegel der Araber, Perser und Türken, S. 1 flg., aufgestellt hat. Denn sie gehört nicht zu den Talismanen, — dazu fehlt die Erwähnung des Namens Gottes oder eines Koranspruchs und jede Beziehung auf Schutz und Abwehr des Bösen; ebensowenig aber kann sie als Siegelinschrift betrachtet werden, weil diese immer als كلمات.

---

[1]) Erschien zuerst (als mit Prof. Rödiger gemeinschaftlich verfasste Arbeit) im elften Bande der Zeitschrift der D. M. G. v. J. 1857, S. 472—474.

مقلوبة verkehrt gestochen sind, um erst im Abdruck rechtläufig (مستقيمة) zu werden, auch den Namen des Eigenthümers tragen«.

Die zwei Verse (قطعة), aus denen die Inschrift besteht, Metrum خفيف, Spec. مخبون مقطوع (*Vullers*, Instit. ling. pers. II, S. 184), beginnen mit dem gerade unter dem ersten Worte der Mittellegende stehenden كر; daran schliesst sich von der andern Seite her das Ende des dritten Halbverses; den letzten Halbvers bildet die Mittellegende. Der Text, wie er auf dem Steine steht, ist folgender:

كر نكم شرح ارزومندى اتش اندر نى قلم كيرد
ور دباز فراق كريم راز قامت نه سپهر حم كرد

[473] Da die Silbe em im Ausgange der beiden vorletzten Worte den Reim und das letzte Wort den رديف (*Vullers* S. 193) bildet, dieser letztere aber durch alle Verse hindurch identisch und hier nach dem Metrum zweisilbig ist: so steht vor Allem fest, dass der Steinschneider am Ende des zweiten Verses falsch كرد statt كيرد gesetzt hat. Gleich vorher verlangt der Sinn die Hinzufügung eines Punktes über dem ح: statt des durchaus ungeeigneten arabischen حَمّ das persische خَمْ, *Krümmung*. Weitere Fehler sind نكم im ersten und راز im dritten Halbverse; jenes giebt überhaupt, dieses wenigstens hier keinen Sinn. Durch Umstellung zweier Buchstaben gewinnen wir für das erste كنم, *ich mache*, durch Versetzung des Punktes für das zweite زار, *kläglich*. Aber noch ist ein — und, wie es scheint, das schlimmste — Versehen des Steinschneiders übrig: das unerklärliche دباز im dritten Halbverse. Wir wagen dafür زياد (d. h. از ياد, arab. من ذكر) zu lesen. Demnach gestaltet sich das Ganze so:

گر كنم شرح آرزومندى آتش اندر نى قلم گيرد
ور زياد فراق گريم زار قامت نه سپهر خم گيرد

Wenn ich die Sehnsucht darlege, so entbrennt Feuer im Rohre des Kalam; und wenn ich wegen der Erinnerung an

die Trennung kläglich weine, so krümmt sich die Gestalt der neun Himmelssphären.

آتش اندر چیز گیرد, arab. تأخذ النار فى الشئ (s. *Bocthor* unter Prendre), franz. le feu prend à q. ch. Das in Worten ausgehauchte Feuer der Sehnsucht ergreift das Schreibrohr, welches jene Worte aufzeichnet, und setzt es in Brand. Die sich krümmende Statur der Himmelssphären, — wodurch diese statt eines vollkommenen Kreises etwa so eine Ellipse wie das Mittelschild der Inschrift darstellen, — ist ein Bild des höchsten Schmerzes; umgekehrt lässt Saʿdî im Gulistân (ed. Semelet S. 11, vorl. u. l. Z.) den krummen Rücken des Himmels vor Freude sich aufrichten:

»Gerade ward vor Freude des Himmels krummer Rücken,
Als aus der Zeiten Mutter ein Sohn wie Du entstand«
(Graf's Uebersetzung S. 13.)

Dass die von uns gemachten Textveränderungen Bedenken erregen können, geben wir gern zu, hoffen aber, dass sie bei Kennern des Persischen sich selbst rechtfertigen werden. Das Vorhandensein so vieler Anstösse in so engem Raume und in einem solchen Geschenke könnte man etwa durch die Annahme erklären, dass der Geber die Inschrift von Berlin aus nach einer [**474**] vielleicht nicht ganz deutlichen Vorschrift in Constantinopel von einem des Persischen unkundigen türkischen Steinschneider eingraben liess, und dann, als das fehlerhafte Exemplar ankam, keine Zeit mehr hatte, ein anderes zu bestellen. Uebrigens werden wir Jedem dankbar sein, der unsere Lesung und Deutung durch entscheidende Momente sei es bestätigt, sei es berichtigt.

Nachschrift.

Die durchgängige Bestätigung obiger Lesung und Erklärung erhielt ich durch folgendes Billet des Herrn Staatsrath Prof. *Kasembek*, dem ich die Inschrift durch gefällige Vermittlung des Herrn Staatsrath Dr. Dorn hatte vorlegen lassen.

»My dear Sir,

The verses can not be read otherwise than so:

کر کنم شرح آرزومندی   آتش انــدر نی قلم کیرد

ور زیاد فراق کریم زار   قامت نه سپهر خم کیرد

If I describe my wishes or my fondness (of you), the fire (of my complaint or of my agony) would have consumed the reed of my pen. If I weep bitterly at the remembrance of separation, the stature of ninefold heavens shall be bent (from the influence of my affliction).

These verses are known among the Persians. Generally they write them in their letters to those from whom they are separated for a long time. The measure is of the form of خـفـيـف: فاعلاتن مفاعلن فَعْلُنْ«.

Diese Erklärung ist, wie Hr. StR. Dorn schreibt, noch von einem andern Perser bestätigt worden und kann somit nun als völlig gesichert betrachtet werden.

XL.[1]

Im Februar 1864 erhielt ich von Hrn. Dr. *Friedrich Müller*, Amanuensis an der kaiserlichen Hofbibliothek in Wien, folgende Verse zugeschickt, die von einer in Privathänden befindlichen, aus Persien stammenden Damascenerklinge abgeschrieben sind:

I.

| ⏑́ ⏑ | – ⏑ –́ – | ⏑ ⏑ –́ ⏑ | – ⏑ –́ –

مرغابيانِ جوهرِ دریایِ تیغِ تو

هريك[2]) بروزِ معركه صيّادِ صد نهنك

»Die Wasservögel der Damascirung des Stromes deiner Klinge sind ein jeder am Tage des Kampfes der Jäger von hundert Krokodilen« (d. h. Wenn die mit Wasserraubvögeln vergleichbaren Züge auf deiner stromartig spiegelnden damascirten Klinge mit Feinden zusammenstossen, so erjagt oder erlegt ein jeder dieser Züge hundert Feinde so gewaltig wie Krokodile).

[629] II.

| – –́ ⏑ ⏑ | – ⏑ –́ ⏑ | – –́ ⏑ ⏑ | – ⏑ –́ ⏑

كشيدهٔ زميانْ تيغِ آبدار بكينم

مرا زتيغ مترسانْ كه من هلاك همينم

»Du hast die spiegelblanke Klinge aus dem Gürtel gezogen, um Rache an mir zu nehmen; mache mir nicht bange vor der Klinge, denn ich bin so schon todt!«

---

[1]) Erschien zuerst im achtzehnten Bande der Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft v. J. 1864, S. 628 u. 629.

[2]) die Abschrift مريك.

III.

| –́ ⏑ ⏑ | – ⏑ –́ ⏑ | – –́ ⏑ ⏑ | – ⏑ –́ ⏑

نه جوهر است به تیغ تو پیچ[1]) وتاب زده

برای کشتن ما نقشها برآب زده

»Nicht Damascirung ist in verschlungenen und verflochtenen Zügen auf deine Klinge geprägt, um uns zu tödten: Bilder sind auf Wasser geprägt«.

IV.

– – –́ ⏑ | – – –́ ⏑ | – – –́ ⏑ | – – –́ ⏑

اگر تیغت بقتل چون[2]) منی خوشنود میگردد[3])

بجانْ[4]) منّتْ ولی تیغ تو خون آلود میگردد

»Wenn Deine Klinge im Tödten eines Menschen wie ich Genugthuung findet, dann herzlichen Dank! (wörtlich: in der Seele Verpflichtung! nämlich wenn du mich tödtest.) Aber deine Klinge wird (dadurch) mit Blut befleckt« (und das wäre schade, nicht der Tod eines Menschen wie ich).

V.

– –́ | ⏑ ⏑ – –́ | ⏑ ⏑ – –́ | ⏑ ⏑ – –́

خواهم نزنی[5]) تیر وبه تیغم بنوازی[6])

تا در دمِ مردن بتو نزدیکتر افتم

»Ich möchte, du schössest nicht einen Pfeil (auf mich), sondern liebkostest mich mit der Klinge, damit ich im Augenblicke des Sterbens dir näher fiele«.

---

1) d. Abschr بیچ.

2) d. Abschr. جون.

3) d. Abschr. میکر.

4) d. Abschr. بحان.

5) d. Abschr. خو[ه]م نزنی. Wahrscheinlich bezeichnet die Parenthese, dass das ه auf der Klinge selbst undeutlich oder verwischt ist. Eben so in der Abschrift des zweiten Verses [ه]لاك.

6) d. Abschr. ننوازی.

XLI.[1]

Der persische Dichter Šamsaddîn Muḥammad bin Aḥmad ʿAṣṣâr[2] aus Tabrîz, nach Ḏikrî's Ḫulâṣat al ašʿâr gest. 781 (1382—3)[3], hat in Europa eigenthümliches Unglück gehabt. Zuerst schrieb *v. Hammer*, Fundgruben d. Orients, II, S. 405, Nr. 208, und Gesch. d. schönen Redek. Pers. S. 254, Attar statt Assar, zog diesen Beinamen zu Aḥmad statt zu Muḥammad, und machte so aus ʿAṣṣâr »den Sohn Attar's, des berühmten mystischen Dichters«, welcher letztere aber, wie die Gesch. d. sch. Redek. selbst S. 140 richtig angiebt, nicht Ahmed, sondern Mohammed hiess und überdies nach Daulatšâh, *v. Hammer*'s Gewährsmann, nicht »613« (1216—7), sondern gerade ein Jahrhundert früher, 513 (1119—20) geboren war[4], also, wenn auch nach demselben Schriftsteller erst 627 (1129—30) oder 629 (1231—2) oder gar erst 632 (1234—5) gestorben[5], doch unmöglich der Vater eines gegen das Ende des 14. Jahrh. n. Chr. Gestorbenen sein konnte. Zwar nahm *v. Hammer* in einer kurzen Anzeige der weiter unten zu besprechenden Abhandlung von *Peiper*, Jahrbücher d. Literatur, Bd. 97, S. 130, jenes Attar ausdrücklich, und hiermit stillschweigend auch jene angebliche Abstammung des Dichters, zurück; aber mochte nun sein Irrthum unterdessen

[1]) Erschien zuerst im fünfzehnten Bande der Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft v. J. 1861, S. 389—396.

[2]) Dieser Beiname kommt auch sonst vor, z. B. bei Ibn Ḫallikân ed. *Wüstenf.* fasc. V, S. ٢٥, Nr. ٣٩٥: ابن العصّار اللغوى.

[3]) *Sprenger*, A Catalogue of the mss. of the libraries of the King of Oudh, Vol. I, Calc. 1854, S. 18, Nr. 85, und S. 311, Z. 17.

[4]) *de Sacy*, Pend-naméh, XL, Z. 8—9, und *Rosen*, Mesnewi, XIV, Anm. d.

[5]) *de Sacy* ebendaselbst.

massgebend geworden sein, oder derselbe Schreibfehler sich noch in andern Handschriften finden: das »Attar« erscheint auch in *Dorn*'s Schrift über die Verwandtschaft des persischen, germanischen und griechisch-lateinischen Sprachstammes, Hamburg 1827, Vorr. X, Z. 19 u. 20, in *Flügel*'s Verzeichniss der neu erworbenen orientalischen Handschriften der k. k. Bibliothek zu [390] Wien, Anz.- Bl. d. Jahrbb. d. Lit., Bd. 100, S. 7, mit Verweisung auf Hamm. Catal. p. 27 (208) und Handschriften Hammer-Purgstalls S. 122 (128), und in Ḥâǵî Ḫalfa, Tom. VI, Leipzig 1852, S. 277, auch in *Tornberg*'s Codd. arab., pers. et turc. bibl. univers. Upsaliensis, Upsala 1849, S. 111 vorl. u. l. Z. (ganz nach der Gesch. d. sch. Redek.); wogegen *Dorn* im Catalogue des mss. orr. de la bibliothèque impériale publique, St. Pétersbourg 1852, S. 359 den richtigen Namen giebt [1]). Zu dessen Bestätigung wird es nicht nöthig sein, andere Originalzeugnisse als den Artikel über unsern Dichter in Ǵâmî's Behâristân, Ausg. von *Schlechta-Wssehrd*, Wien 1846, S. ۹۹ Z. 20, S. ۱.. Z. 4, und Śâkir's Commentar zum Behâristân, Constantinopel 1252 (1836) S. ٥٣٩ Z. 6 u. 9, anzuführen, zumal da hierüber schon *Peiper*, Commentationis de libro persico مهر ومشترى Part. I, Berlin 1839, S. 5 flg., und *G. Ouseley*, Biographical notices of persian poets, Lond. 1846, S. 201 flg., keinen Zweifel übrig gelassen haben [2]), endlich auch

---

[1]) »كتاب مهر ومشترى *Amours de Mihr et de Mouchteri*, poème romanesque de 1220 [l. 5120] vers, composé par Mouhammed ben Ahmed, surnommé Assar عصّار (l'huilier ou pressurier) de Tebriz, qui, suivant Hadji Khalfa, le termina en 778 = 1376, 7«. Die Zahl der Verse giebt der Dichter selbst und nach ihm Ḥâǵî Ḫalfa auf 5120 an; s. *Peiper*'s Commentatio, S. 7 drittl. Z., und Ḥ. Ḫ. VI, S. 277 Z. 6. Danach ist auch das »5320« bei *Sprenger* a. a. O., S. 312 Z. 7, zu berichtigen.

[2]) Dies hat hinsichtlich *Peiper*'s auch *v. Hammer* in der oben erwähnten Anzeige vollständig anerkannt, indem er sagt: »Herr Pastor Peiper hat bei Gelegenheit seiner Beförderung zum Doctor der Philosophie eine Untersuchung über den Vf. des persischen romantischen Gedichtes Mihr u Muschteri bekannt gemacht, als dessen Vf. in der Gesch. d. sch. Redek. Pers. irrig Athar statt Aafsfsar (Schemseddin Mohammed) angegeben worden ist. Diesen Irrthum, welcher aus einem Schreibfehler entstanden ist, setzt der Vf. ausser allen Zweifel, ohne jedoch über Aafsfsar etwas Näheres zu wissen, was auch des Rec.'en Fall«. Vor diesem Geständnisse hatte *v.*

indische Handschriften des genannten Gedichtes ʿAṣṣâr als den Namen des Verfassers geben [1]).

Hat aber *Peiper's* Schrift hier das Richtige zuerst festgestellt, so geht sie in andern Beziehungen gänzlich fehl. Da sie, so viel mir bekannt, öffentlich noch nicht eingehend beurtheilt worden ist, *Dorn* und *Sprenger* aber in den angeführten Artikeln ihrer Kataloge sie ohne einschränkende Bemerkung neben v. Hammer's und Ouseley's betreffenden Büchern als Quelle über die Lebensverhältnisse des Dichters und den Inhalt seines Werkes citiren, so wird es nicht unnöthig sein, das Irrige darin nachzuweisen, [**391**] wenigstens insoweit es die Literaturgeschichte berührt; die vielen andern, nur aus einer noch sehr unvollkommenen Bekanntschaft mit Sprache und Versmass erklärbaren Text- und Uebersetzungsfehler in den beigebrachten Gedichtstellen lassen wir hier bei Seite.

Śamsaddîn Muḥammad ʿAṣṣâr ist nach *Peiper*, S. 11—16, dieselbe Person mit dem ebenfalls aus Tabrîz gebürtigen Śamsaddîn Muḥammad, welcher als grosser mystischer Seiḫ und Lehrer Ǵalâladdîn Rûmî's von diesem in seinem Maṯnawî und Diwân verherrlicht wird; und diese Behauptung stützt sich wiederum auf eine in des Dichters eigener Aussage über den Zeitpunkt der Vollendung seines Werkes vorgenommene Veränderung, durch welche jener Zeitpunkt und somit des Dichters ganze Lebenszeit aus dem 14. in das 13. Jahrh. unserer Zeitrechnung zurückversetzt wird (S. 7—9). Beide Aufstellungen sind aber entschieden falsch, weil 1) kein Originalschriftsteller zu einer solchen Identificirung den geringsten Anlass oder Anhalt bietet, 2) Ǵalâladdîn's Lehrer محمّد بن علىّ بن ملك داد [2]), unser Dichter aber

---

Hammer in der Vorrede zu Schebisteri's Rosenflor des Geheimnisses, Pesth u. Leipzig 1838, IV, Anm. 3, »den Vf. des romantischen Gedichtes Mihr und Muschteri« einmal »Mohammed Ofsam« genannt.

[1]) *Sprenger*, A Catalogue u. s. w., S. 311, Nr. 69: »مهر ومشترى, A romantic poem by Shams aldyn Mohammed 'açḉár. The takhalluç of the poet عصار means an oil-presser, he chose it because he followed in his early years this profession«.

[2]) *de Sacy's* Notiz über *Ǵâmî's* Nafaḥât al uns, bes. Abdr., S. 141, Col. 2.

محمّد بن احمد genannt wird, 3) der erstere nirgends den Beinamen عصّار führt, 4) derselbe einige Zeit nach seinem Schüler Ǵalâladdîn, d. h. nach 672 (1273—4)[1], unser Dichter aber (s. den Anfang dieser Notiz) 784 (1382—3) gestorben ist, beide also um ein ganzes Jahrhundert auseinander liegen, 5) die oben erwähnte Stelle nach astronomisch-chronologischer Berechnung ausschliesslich das J. 778 (1376) als Zeit der Vollendung des Gedichtes bezeichnet. Sie lautet so:

بروز یا ودال از ماه شوّال   زهجرت رفته حا وعین با ذال
قریب پنج ساعت رفته از روز   بوقت اختیار وفال فیروز
در آن ساعت قمر از ثور طالع   زبرج حوت جرم زهره لامع
زحل با مهر هم در برج ماهی   کرفته از سفیدی تا سیاهی
شده بهرام وتیر از دلو سیراب   زعقرب مشتری را روی در تاب
بر کوه فلك را دم بدم راس   ززخم تیر رامی داشته پاس
رسید این نامهٔ نامی باتمام[2]   کشید آغاز این دفتر بانجام

[392] »Am Tage 10 und 4 (= 14)[3] vom Monate Śawwâl, nachdem von der Hiǵra 8 und 70 sammt 700 (= 778, nämlich Jahre) und nahe an 5 Stunden vom Tage vergangen waren, zu einer gewählten und glückverheissenden Zeit (— in jener Stunde schien

[1]) *Rosen*, Mesnewi, XX u. XXI, nach Daulatśâh. Jedenfalls irrig ist *v. Hammer*'s Angabe in der Vorrede zu Schebisteri's Rosenflor des Geheimnisses, IV, Anm. 5, dass »der grösste zu Tebris geborene Mystiker Schemseddin Mohammed Ben Ali, der Freund und Meister Mewlana Dschelaleddin Rumi's« im J. »545 (1247)« gestorben sei, auch wenn man, um das mohammedanische Jahr mit dem christlichen in Uebereinstimmung zu bringen, 645 (1247) schreibt.

[2]) *Peiper* gegen das Versmass تا تمام.

[3]) Ḥ. Ḥ. VI, S. 277 Z. 5, ist demnach statt عشر (wofür übrigens عاشر stehen müsste) رابع عشر und bei *Sprenger* a. a. O. S. 311 Z. 20 statt »the 10th« the 14th zu schreiben. »At 11 o' clock A. M.« bezeichnet dieselbe Stunde wie oben: »nachdem nahe an 5 Stunden vom Tage vergangen waren«, nämlich von Sonnenuntergang an.

der **Mond** aus dem **Stier**, aus dem Zeichen **der Fische** erglänzte der Körper der **Venus**, **Saturn** mit der **Sonne** zusammen nahmen im Zeichen der **Fische** den Raum von der Weisse bis zur Schwärze ein, **Mars** und **Merkur** tranken sich aus dem **Eimer** (**Wassermann**) satt, aus dem **Scorpion** zeigte **Jupiter** sein strahlendes Antlitz, und auf der Höhe der Himmelskugel hielt der Kopf des Schlangenträgers beständig gegen den Pfeilschuss des Schützen Wache[1]), —) gelangte diese ausgezeichnete Schrift zur Vollendung, führte der Fortgang vom Anfange dieses Buches zum Schlusse«. *Peiper* will nun, seiner Hypothese zu Liebe, die Jahresangabe حا وعين با ذال in خا وعين با ذال, 600, 70, 4 = 674 (1275—6) verwandeln. Abgesehen davon, dass dies gegen die ausdrücklichen Zeugnisse Daulatšâh's und Ḥâǵi Ḫalfa's ist[2]), wird durch das, was *Peiper* als eine Hauptstütze seiner Meinung ansieht, gerade das Gegentheil bewiesen. In der ihm vorliegenden Warmbrunner Handschrift hat nämlich, wie auch bei ihm gedruckt ist, der Buchstabenname حا einen Punkt unter dem ح: جا, worüber er sagt: »Literae Cha punctum characteristicum non supra, uti mos est, sed infra appositum vides, ut et hic errori via praestrueretur«. Ganz recht; aber nicht um durch جا, wie *Peiper* meint, خا auszudrücken, sondern im

---

1) راس ist keineswegs, wie *Peiper* annimmt, indem er »Mustela« übersetzt, das pers. راس, aus راسو verkürzt, sondern راس الحوّاء, der Kopf des Ophiuchus (s. *Ideler*'s Sternnamen, S. 102), welcher über den Rand des Himmels-Aequators hinaus gerade über dem Pfeile des Schützen (الرامى) steht und oft als die jenen abwehrende Himmelswache erscheint. Durch Erwähnung dieses bleibenden Umstandes deutet der Dichter wohl an, dass sein unter so glücklicher Constellation vollendetes Gedicht eben so durch himmlischen Schutz beständig vor feindlichen Angriffen oder schädlichen Einwirkungen bewahrt bleiben solle.

2) Auch die Varianten bei *Sprenger*: »Another Lucnow copy has 748 [also ميم statt عين?] and the copy of the Asiatic Society has 788« [also فا statt عين?] bleiben wenigstens im 8. Jahrh. d. H. (im 14. n. Chr.). Aber *Sprenger* hat mit Recht beide abgewiesen, zumal da die letztere ausser einer chronologischen (— der Dichter starb 784 —) eine metrische Unmöglichkeit (فا zweisilbig) enthält.

Gegentheil um durch den unter [393] den Buchstaben gesetzten Punkt anzuzeigen, dass **keiner** über ihm stehen soll. Mit ج kann bei dieser Darstellung des vollen Buchstaben**namens** keine Verwechslung eintreten, da ج eben nicht جا, sondern جيم genannt wird. Zu dem, was *de Sacy*, Gramm. ar. I, § 18, und *Rödiger*, Ztschr. d. M. G. XIV, S. 490 Anm. 1, über diesen Gebrauch des untergesetzten Punktes sagen, füge ich noch hinzu, dass auch in einer Herrn Consul *Wetzstein* gehörigen Handschrift der von ihm herausgegebenen Muḳaddimat al-adab Zamaḫšarî's folgende Unterscheidungszeichen vorkommen:

ڊ = د zum Unterschiede von ذ
ڔ = ر » » » » ز
ڛ = س » » » » ش
ص = ص » » » » ض
ط = ط » » » » ظ
ع = ع » » » » غ
ح = ح » » » » خ

So z. B. دابِرٌ, صِراطٌ, سَعِيدٌ, مَحْصُورٌ d. h. دابِرٌ, صِراطٌ, سَعِيدٌ, مَحْصُورٌ.

Jeden etwa noch übrigen Zweifel aber schlägt die angegebene Planeten-Constellation nieder. Dass hier keineswegs irgend welche poetische Spielerei, sondern astronomische Wirklichkeit vorliegt, darüber belehrte mich schon vor Jahren mein ehemaliger College Prof. *Seyffarth*. Obgleich die Notiz, welche er auf meine Bitte über diese Stelle aufsetzte, nicht Alles in's Reine brachte, so stellte sie doch den Hauptpunkt, — Jahr und Monat der Vollendung des Gedichtes und hiermit das Jahrhundert des Dichters, — ein für allemal fest, und schon die Dankbarkeit gegen den später so schwer geprüften Mann verpflichtet mich, zunächst seinen Aufsatz unverändert folgen zu lassen.

»Die besagte Constellation vom 14. Schewwal 674, oder 778 d. H. aus Persien:

Saturn . . in Pisces
Jupiter . . » Scorpio
Mars . . » Aquarius

Venus	. .	in Pisces
Mercur	. .	» Aquarius
Sonne	. .	» Pisces
Mond	. .	» Taurus

habe ich nach Lalande's Tafeln berechnet so genau, als der Zweck erheischt. Sie fällt nicht in's Jahr 1276, sondern 1377 unserer Zeitrechnung, wie Sie aus folgender Vergleichung ersehen werden. Obige Planeten standen:

1276 n. Ch. 22. Julian. Febr.			1377 n. Ch. 13. Julian. Febr.		
Saturn . .	in Libra	15°	Saturn . .	in Pisces	12°
Jupiter . .	» Aries	10°	Jupiter . .	» Scorpio	0°
Mars . .	» Aries	18°	Mars . .	» Aquarius	5°
[394]					
Venus . .	» Pisces	4°	Venus . .	» Pisces	1°
Mercur . .	» Pisces	8°	Mercur . .	» Aquarius	5°
Sonne . .	» Pisces	8°	Sonne . .	» Pisces	3°
Mond . .	» Taurus	25°	Mond . .	» Taurus	3°

Im Jahre 1276 standen nur Sonne, Mond und Venus in den angegebenen Zeichen, die übrigen nicht; und zwar nicht am 29. oder 30. März, wie man denken sollte, sondern am 22. Julian. Febr. Schon am 15. Julian. März, dem damaligen Nachtgleichentage, war Sonne aus Pisces in Aries getreten; daher sie am 29. März in Aries nicht gestanden haben kann.

Im Jahre 1377 am 13. Julian. Febr. waren alle Planeten in besagten Zeichen. Dies war jedoch auch am 14. u. 15. Febr. noch der Fall, weil der Mond, da er täglich nur 13° fortrückt, noch fast 2 Tage in Taurus und die übrigen Planeten in ihren Zeichen blieben.

Diese Constellation vom 14. Schewwal 778 d. H. sollte am 22. oder 23. Febr. stattgefunden haben; an diesen Tagen stand aber der Mond um mehrere Zeichen weiter, in Virgo. Man ersieht daraus, dass die Perser nicht nach Mondjahren und Mondmonaten gerechnet. Dies beweist schon das Datum verglichen mit dem Mondorte. Am 14. Tage des Mondmonats musste der Mond der Sonne gegenüber sein (Vollmond), während er nach der Constellation im ersten Viertel war. Am 6. Tage vor unserer Constellation war Mond mit Sonne bei Pisces 1° in Conjunction

gewesen, daher 6 Tage früher mit dem Neumonde der Mondmonat begonnen hatte. Dies würde mit dem Datum, 14. Schewwal, im Widerspruche sein. Da die Perser auch nach Julianischen Jahren und Monaten zu 30 Tagen rechneten (vgl. Ideler's Chron. II. 544 flg.), so liegt hier wahrscheinlich das Julianische Jahr zu Grunde. Mehrere Constellationen der Art können entscheiden. Will man dies vor der Hand nicht annehmen, so müsste durch einen Schreibfehler statt 4. Schewwal der 14. in die Handschriften gekommen sein; worüber Sie am besten urtheilen können.

Wie dem auch sein mag, jedenfalls bezieht sich obige Constellation auf den 13. oder 14. Julian. Febr. 1377 n. Ch. und es giebt, gemäss den Gesetzen der Astronomie, in der Geschichte kein anderes Jahr und keinen andern Tag, wo eine gleiche Constellation hätte beobachtet werden können«.

Als ich vor einiger Zeit daran ging, die ʿAṣṣâr-Frage öffentlich zu behandeln, ersuchte ich zunächst Herrn Prof. Möbius, die Seyffarth'sche Berechnung zu prüfen. Ich erhielt von ihm folgende Antwort:

»Stand der Planeten am 13. Julian. Februar des J. 1377 n. Chr.

nach Seyffarth:			nach jetzt geführter Rechnung:
Saturn	im 12° der Fische	. .	im 13° der Fische
Jupiter	» 0° des Scorpions	. .	» 29° der Wage
Mars	» 5° des Wassermanns	. .	» 6° des Wassermanns
Venus	» 1° der Fische	. .	» 22° der Fische
Merkur	» 5° des Wassermanns	. .	» 7° des Wassermanns
Sonne	» 3° der Fische	. .	» 4° der Fische
Mond	» 3° des Stiers	. .	» 4° des Stiers

[395] Der Unterschied zwischen beiderlei Ständen ist im Ganzen nur gering. Bedeutend ist er nur bei der Venus, wo er 21° beträgt. Aber beide Stände fallen doch noch in das nämliche Zeichen, in das der Fische.

Verschiedenheit der Zeichen findet nur beim Jupiter statt. Indessen ist der 0te Grad des Scorpion vom 29ten Grade der Wage bloss um 1 Grad verschieden«.

Aber es blieb nun immer noch eine Differenz hinsichtlich des Tages, da der 14. Śauwâl des Dichters nicht dem von *Seyffarth* angesetzten 13. Julian. Febr., sondern, je nachdem man die mu-

hammedanische Zeitrechnung mit dem 15. oder 16. Juli 622 beginnt, dem 23. oder 24. Julian. Febr. 1377 entspricht. Ich fragte daher bei Herrn Prof. *Bruhns* an, wie die Sache endgültig festzustellen sei. Hier seine Antwort:

»Wie schon Seyffarth nachgewiesen hat, kann nicht das Jahr 671 d. H. angenommen werden. Der 14. Schewwal dieses Jahres entspricht übrigens nicht dem 23. Febr., sondern dem 31. März[1] 1276 alten Stils, und weder Sonne noch Mond noch Saturn noch Jupiter noch die übrigen Planeten standen damals in den Zeichen, welche die betreffende Textstelle angiebt.

Der 14. Schewwal 778 entspricht dem 23. Febr. 1377. An diesem Tage aber standen:

Saturn in den Fischen
Jupiter in dem Scorpion
Mars in dem Wassermann
Venus im Anfange des Widders
Merkur in dem Wassermann
Sonne in den Fischen
Mond in der Jungfrau.

Also hatten Venus und Mond nicht den vom Dichter angegebenen Stand. Bei der Venus ist die Differenz sehr unbeträchtlich, bei dem Monde aber beträgt sie vier Zeichen, was doch schwerlich aus einer Unachtsamkeit des Vfs. erklärt werden kann.

Vollkommen dagegen stimmen die Tage
13—15. Febr. 1377
d. h. 4—6. Schewwal 778.

Was die Stelle betrifft: »Saturn mit der Sonne zusammen nahmen im Zeichen der Fische den Raum von der Weisse bis zur Schwärze ein«, so standen sie am 14. Schewwal fast in demselben Grade der Fische zusammen, am 4. Schewwal hingegen in demselben Sternbilde um 9 Grade auseinander.

Es hat also der Dichter entweder aus irgend einem Grunde den 14. statt des 4., 5. oder 6.[2] Schewwal gesetzt, oder besonders dem Monde eine falsche Stelle am Himmel gegeben.

---

[1] Prof. *Bruhns* rechnet die Hiǵra vom 15. Juli 622.

[2] Darf man S. 525 Z. 9 statt يا ودال lesen با ودال »2 und 4« = 6?

[396] Seyffarth's Versuch, die Differenz durch Annahme von Sonnenmonaten zu erklären, scheint mir unzulässig. Der Schewwal ist der zehnte Monat; ein solches Sonnenjahr hätte daher mit dem Mai beginnen müssen, wovon sich nirgends eine Spur findet«. —

In der Hauptsache ist also *Seyffarth's* Berechnung durch die Controle meiner himmelskundigen Collegen vollkommen bestätigt und das Zeitalter des Dichters gegen jeden Zweifel gesichert. *Peiper's* weitere Vermuthung S. 17—19, der vom Dichter nur im Allgemeinen bezeichnete Freund, der ihn wieder der Poesie zugeführt und zu diesem Gedichte veranlasst habe, sei Ǵalâladdîn Rûmî, fällt somit von selbst hinweg. Dagegen könnte es fraglich scheinen, ob er nicht in seiner Beziehung der Verse von S. 12 Z. 4 v. u. flg. bis S. 13 Z. 6 v. u. auf Jesus Christus glücklicher gewesen ist. Freilich kommen dabei wunderliche Dinge heraus, z. B. Jesus selbst habe dieses Gedicht geschrieben, Lobgedichte auf Könige gemacht, Kaṣîden gedichtet, aber Niemandem vorgelesen u. dgl., wogegen S. 16 mit behutsamer Kritik bemerkt ist: »Si de Jesu Christo dicit, eum laudes regum cecinisse, non ei assentiunt evangelia«. Zwar sucht er diese Paradoxen durch die sufische Lehre von der Praeexistenz der menschlichen Seelen und von der Person Jesu Christi als vollendetem Muster der mystischen Vereinigung mit Gott, unklar genug, begreiflich zu machen; aber er hat einfach übersehen, dass alle Participien in jenen Versen, durch welche die Selbstanrede des Dichters: تویی امروز عیسیء مجرّد »du bist heutzutage ein von allem Weltlichen abgelöster Jesus« fortgesetzt wird, sich als weitere Prädicate von تو jenem antonomastischen عیسیء مجرّد anreihen, folglich nicht auf die Person Jesu, sondern auf die des Dichters selbst zu beziehen sind.

XLII[a].[1])

Herr Professor *Pertsch* hätte seinem »unvergesslichen Meister« kein würdigeres Denkmal errichten und zugleich seiner eigenen »pietätsvollen Dankbarkeit« kein besseres Aechtheitszeugniss ausstellen können, als es durch die neue Ausgabe des zu besprechenden Werkes geschehen ist. Schon Andere haben erkannt und ausgesprochen, welche Schätze die geniale Forschungskraft und Gestaltungskunst unsers *Rückert* hier aus den dunkeln und klippenreichen Tiefen des »Siebenmeers« an das Licht gezogen und in gefälliger Form zu Gebrauch und Genuss dargeboten, aber auch, mit welcher Sachkenntniss und Sorgfalt der neue Bearbeiter das Vorgefundene gesichtet, berichtigt und vervollkommnet hat. Für mich lag in dem hohen Werthe dieses Lehrbuchs ein durch die Zueignung noch verstärkter Antrieb zum eifrigen Studium seines Inhaltes. Die dabei entstandene Nachlese von Bemerkungen legte ich Herrn Professor Pertsch vor, modificirte und verbesserte sie nach seinen Gegenbemerkungen, und veröffentliche nun mit seiner Zustimmung das Ergebniss dieser kritischen Verhandlungen in der Weise, dass Allgemeines, Grundsätzliches und Wichtigeres vorangeht, Einzelnes und minder Bedeutendes nachfolgt, — Alles zu dem Zwecke, das unschätzbare Buch in einer dritten Auflage zu noch grösserer Correctheit und Zuverlässigkeit zu erheben.

I.

S. 11 Z. 22—24 mit Anm. 2 und S. XVII Z. 7—9. Hier und an andern Stellen sind vocativisch eingeleitete Anreden, — nach unserem Sprachgebrauche durch *O* — oder *O du* mit folgen-

---

[1]) Erschien zuerst im einunddreissigsten Bande der Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft v. J. 1877, S. 563—581.

dem Relativsatze wiederzugeben, — zum Theil als einfache Vocative aufgefasst, meistens aber von dem Vocativ abgelöst und in selbständige Sätze verwandelt: »*O Fürst! auf deinem Pfade ist* [564] *Verstreuung* (*der Juwelen oder der Seelen*) *von meinesgleichen Hunderten; o Mond! an deiner Thür ist der Zufluchtsort für Gut und Bös* (*Vornehm und Gering*)«. Das Ganze bildet aber nur eine aus zwei Parallelsätzen bestehende Anrede: *O Fürst, auf dessen Pfade Hundert meinesgleichen hingestreut liegen! O Vollmond, bei dessen Pforte der Zufluchtsort für Gut und Bös ist!* Der Ausdruck نثار ist von der bekannten Sitte hergenommen, schöne und kostbare Natur- und Kunsterzeugnisse als Opfer- und Huldigungsgaben auf dem Wege verehrter Personen vor ihre Füsse oder die ihrer Reitthiere hinzustreuen; hier aber werfen, wie bei der aegyptischen دَوْسة (s. *Lane*'s Manners and Customs, unter Dóseh), Menschen sich selbst auf den Weg hin, um den hohen Herrn über sich hinschreiten oder reiten zu lassen, möglicherweise mit Aufopferung ihres Lebens, wie die indischen Schwärmer unter den Wagenrädern ihres Götzen. S. 82 Z. 8: »*O das Glück deiner Vereinigung, Grund des Siegesmuthes!*« اى دولت وصلتْ سبب فيروزى, d. h. *O du, von dem* (*seinen Lieblingen*) *gewährtes Vereinigungsglück Ursache von Siegesfreude ist!* S. 154 Z. 1 u. 2: »*O du, der Staub deines Thores ist zur Adelsverleihung die Schminke der Augen der Einsichtbegabten*« statt: *O du, dessen Thorstaub wegen seines Adels die Augensalbe der Einsichtsvollen ist!* d. h. an dessen Thore die Einsichtsvollen sich in den durch deine Nähe geadelten Staub niederwerfen, als ob er ihnen zur Augensalbe diente. S. 207 Z. 4 u. 3 v. u.: »*O Brustbeeren-Lippiger! die Knospe hat geschlossen sittig vor deinem engen Munde aus Erstaunen ihre Lippe*« statt: *O Brustbeeren-Lippiger, vor Erstaunen über dessen kleinen Mund die Pistazie ihre Lippe sittsam geschlossen hält!* Die Lippe der Pistazie ist der Spalt ihrer innern weissen Schale, der den rothen Kern durscheinen lässt. Da sie es aber der Kleinheit jenes Mundes und der Röthe des durch seine Lippen durchscheinenden Zahnfleisches nicht gleich zu thun vermag, so hält sie die ihrigen aus Scham geschlossen. In derselben Weise sind auch andere ähnliche

Sätze, z. B. S. 208 Z. 6 u. 7, S. 286 l. Z., im Deutschen durch Relativpronomina von dem Vocativ abhängig zu machen; denn wenn auch die Perser in solchen Fällen sich ebenfalls des relativen كه oder آنكه mit folgendem Verbalsatze bedienen können, wie S. 124 Anm. 1 Z. 4, S. 133 Z. 2, S. 207 Z. 10, S. 209 Z. 7, so genügt doch zu demselben Zwecke, mit einer unserer Sprache unerreichbaren Kürze, ein durch die Vocativpartikel اى eingeleiteter Nominalsatz mit einem auf den Angeredeten bezüglichen Pronomen der zweiten Person, wie in den meisten der oben angeführten Stellen und, mit der andern [565] Ausdrucksform abwechselnd, mehrmals in dem Versstücke S. 196—198. Anderswo, wie S. 77 Z. 15, S. 129 Z. 4 u. 3 v. u., S. 150 Z. 9 u. 10, S. 160 Z. 4 v. u., S. 190 Z. 15, S. 203 Z. 16, S. 205 Z. 11 u. 12, S. 210 Z. 6, S. 345 Z. 6 u. 7, ist dieses syntaktische Verhältniss von Rückert selbst richtig erkannt; nur war an drei von diesen Stellen auch noch der je zweite Halbvers zur Anrede hinzuzuziehen: S. 160 Z. 3 v. u.: *im Schatten von dessen hohem Schirme Menschen und Genien in Sicherheit sind;* S. 203 Z. 17: *bei dessen Gemüthsart Wasser und Feuer in die Lehre gehen;* S. 210 Z. 7: *dessen* (*weisse*) *Perlenzähne durch die Farbe des Betels gleich* (*rothen*) *Korallen sind.*

S. 26 Z. 10—8 v. u. »Ueber das و zum Behuf einer Verbindlichmachung (لُزوم), welches و nämlich zwischen ein لازم (*verbindlich machendes*) und ein مَلْزوم (*verbindlich gemachtes*) hineingesetzt wird«. Verbindlichmachung, verbindlich machendes und verbindlich gemachtes wären اِلْزام, مُلْزِم und مُلْزَم. Aber es ist hier überhaupt weder von sittlicher noch von rechtlicher Verbindlichkeit die Rede, sondern von fester Verbindung und untrennbarem Zusammenhange. Von zwei in diesem Verhältnisse zu einander stehenden Dingen heisst dasjenige, an welches als das prius oder antecedens das andere sich anschliesst, ملزوم (von dem unmittelbar transitiven لَزِمَهُ adhaesit ei, cohaesit cum eo), das andere als das posterius oder consequens لازم. Daher steht لزوم auch von logischem und physischem Causalnexus; ملزوم ist

dann der Grund, die Ursache, لازم die Folge, die Wirkung. In der Rhetorik aber ist وَاوُ اللزوم die stärkste Art des وَاوُ المَعِيَّة, وَاوُ المصاحَبة oder وَاوُ الجَمْع, welches im Arabischen kraft der in ihm liegenden Verbalbedeutung den Accusativ regiert; s. Mufaṣṣal S. ٣١ Z. 13—20 und dazu Ibn Ja'îś S. ٣٣١ Z. 19 flg., *de Sacy's* Gramm. ar. I, S. 556 § 1211, s. diese »Kleineren Schriften«, Bd. II, S. 99. Das Eigenthümliche des واو اللزوم besteht nun darin, dass es ohne ein Verbum oder einen dessen Stelle einnehmenden andern Ausdruck (s. Mufaṣṣal a. a. O.) zwischen zwei Nomina tretend diese zu einem vollständigen Satze erhebt, der die feste Verbindung der dadurch bezeichneten Personen oder Dinge ausdrückt. Mufaṣṣal S. ١٤ Z. 9 (Ibn Ja'îś S. ١١٩ Z. 14 flg.) rechnet daher dergleichen Sätze unter diejenigen, in welchen die Stelle des Prädicates durch etwas Anderes — hier das واو اللزوم — vertreten wird, wie» كُلُّ رجلٍ وضَيْعتُه, [566] *Jedermann haftet* (*hängt*) *an seiner Hufe*. Arabb. provv. II, S. 390 Nr. 246: كُلُّ شيءٍ وقِيمَتُه[1], *Jedes Ding hat seinen Preis;* S. 394 Nr. 270: كُلُّ انسانٍ وهَمُّه, وميمونٍ ودَنُّه, *Jeder Mensch hat seine Sorgen*, *jeder Glückliche seinen Sorgenbrecher* (eig. seine Weinamphore)[2]. *Burckhardt*, Arabic Proverbs, S. 166 Nr. 558, übersetzt jenes كُلُّ انسانٍ وهَمُّه: »*Every man — and his own care*«, erklärt aber dann: »Every person has his share of trouble. وهمّه put instead of بهمّه«, dem Sinne nach richtig; wie *Delaporte*, Guide de la conversation française-arabe S. 96, كُلّ خدمة بسومتها zuerst Wort

---

[1]) *Freytag* وقِيمَتُه; aber eine von mir verglichene gute Handschrift von Meidânî's Sprüchwörtersammlung, früher dem sel. *de Sacy*, jetzt der Pariser Nationalbibliothek angehörig, hat richtig وقِيمَتُه.

[2]) Wie die ersten Worte unsers Trinkliedes: »Ich und mein Fläschchen sind immer beisammen«.

für Wort übersetzt: »*Chaque ouvrage avec valeur d'elle*«, und dann erklärt: Chaque ouvrage a son prix. Zamaḫšarî's الكلم النوابغ, ed. *H. A. Schultens*, S. 12 Nr. 3: (¹ السُّوقيّة والكلابَ السلوقيّة, *die Handelsleute gehen mit den Jagdhunden zusammen*, d. h. jene jagen dem Gewinne nach, wie diese dem Wilde. Maḳḳarî, II, S. ٨٣٢ Z. 9: كُلُّ انسانٍ وما يشتهى, *Jedermann hat* (bei dem dort beschriebenen lustigen Gelage) *das, wonach ihm gelüstet*. Derselbe, I, S. ٩٨٣ Z. 13: انا وما أعلمهُ من قلبى, *ich habe das, was ich von meinem Herzen weiss, stets gegenwärtig*, — daher können mich deine Schmeicheleien darüber nicht täuschen. — Ebenso die Perser, nur dass diese zwei Nomina einfach, ohne irgend eine äusserlich bezeichnete Rectionskraft der Partikel, durch و verbinden; Ḥâfiẓ, 1. Halbvers des 23. Ġazel bei *Brockhaus*:

سر ارادت ما واستانِ حضرت دوست

»*Das Haupt unserer Bereitwilligkeit liegt stets auf der Schwelle der Residenz des Freundes*«, d. h. zum Zeichen unserer Ergebenheit [567] halten wir unser Haupt stets auf die Schwelle seiner Wohnung gebeugt. Sûdî's Commentar zu der Stelle bemerkt, dieses و drücke die معيّة, das Zusammensein, aus.

1. Halbvers des 126. Ġazel b. *Brockhaus*:

بعد ازين دستِ من ودامنِ آن سرو بلند

»*Von nun an haftet meine Hand am Saume jener hohen Cypresse*«, eine Parallele zu dem hier bei Rückert S. 26 Z. 6 v. u. angeführten Verse Saʿdî's. Ebenso zu erklären ist S. 34 Z. 7:

من واز دور تَماشاىِ گُلستانِ كسى

---

¹) Das كلابٌ سلوقيّة, als gewöhnliches Nominativprädicat, bei *Barbier de Meynard*, Journ. Asiat. 1875 Oct.-Nov.-Déc. S. 362, ist offenbar eine Verflachung des schwerern والكلابَ السلوقيّة bei Schultens und in der Constantinopeler Ausgabe.

»*Ich bin stets damit beschäftigt, von weitem den Rosengarten eines Gewissen zu beschauen*«,

und S. 124 Z. 13:

غم كنجا وحجرهٔ من

»*Wie verträgt sich der (grosse) Kummer mit meinem (kleinen) Gemach?*«

S. 28 Z. 6 v. u. »*dewr — thewr*«, S. 74 Z. 25 und 26 »*Mewlânâ*« und »*Chosrew*« u. s. w., turcisirende Aussprache von دَوْر, ثَوْر, مَوْلانا, خُسْرَوْ, u. s. w., während bei den Persern das ـَوْ in eigenen und fremden Wörtern wie ô mit schwachem Nachklange von u lautet, von *Chodzko* in seiner Grammaire persane S. 7 durch ôou bezeichnet, aber, wie er ausdrücklich hinzusetzt, diphthongisch in einer Silbe auszusprechen. Denselben dunkeln Laut gab mir einst der sel. *Frähn* als den der zweiten Silbe von فِرْدَوْسى nach ächt iranischer Aussprache an, wogegen das türkische Firdewsi einem persischen Ohre sehr widerlich klinge. Herr Professor *Pertsch* stimmt mir in der Annahme bei, dass diese Aussprache dem Einflusse *von Hammer's* auf Rückert zuzuschreiben sei; da sie aber durch das ganze Werk durchgeführt ist, so hat er sich zu einer Abänderung derselben nicht berechtigt geglaubt.

S. 35 Anm. 1. Zur Bestätigung des hier von Herrn Prof. Pertsch Gesagten füge ich hinzu, dass, wenn überhaupt der Gebrauch des Accusativs als تمييز vom Arabischen auf das Persische übergetragen werden könnte, dies doch auf jenes خداى پاك را nicht anwendbar wäre, da wenigstens das determinirende را hinter dem nothwendig indeterminirten مميّز wegfallen müsste, wie arab. لله دَرُّهُ فارِسًا, *trefflich ist er als Reiter!* nicht الفارِسَ, wohl [568] aber in gleicher Bedeutung مِنْ فارِسٍ; s. diese »Kleineren Schriften« Bd. I, S. 412 und 413. Ebenso sind Z. 14 des Textes die Worte »تـمـيـيـز oder« zu streichen; denn مُشْتَقٌ

خاك, *eine Handvoll Staub*, ist im Persischen wie im Deutschen reine Apposition; s. hierüber *Rückert* selbst im 14. Bd. der Zeitschr. d. D. M. G. v. J. 1860, S. 280 Anm. 2[b], und meine pers. Grammatik, 2. Aufl., S. 154 Anm. 1. — Auch als حال (Z. 17 u. 18) kann jenes پاك را nicht gefasst werden, da der Zustandsaccusativ ebenso undeterminirbar ist, wie der Accusativ der näheren Beziehung und Bestimmung. Ein اللّهُ كريمًا aber statt اللّهُ الكريمُ, sei es als qualificirter Einzelbegriff, sei es als Satz, ist schlechthin undenkbar; um diese Wortverbindung logisch wie grammatisch möglich zu machen, müsste noch ein Verbum oder etwas den Begriff eines solchen darstellendes als Regens des ḥâl hinzukommen, wie يَحْمَدُ اللّهَ كريمًا oder الحمدُ للّه كريمًا, wobei der ḥâl nicht, wie gewöhnlich, eine zufällige und veränderliche Beschaffenheit, sondern eine — hier besonders in Betracht kommende — wesentliche und bleibende Eigenschaft ausdrücken würde, als حال مؤكّد im Gegensatze zu حال منتقل; s. Baiḍâwî über die Lesart نزّاعةً للشّوى Sur. 70 V. 16, wozu Śaiḫzâde bemerkt: »لَظَى, in der Bedeutung von جَهَنَّم, *die Hölle* (durch sich selbst determinirter Eigenname), kann als solche gar nicht anders sein als نزّاعة للشوى; der ḥâl ist dann nur als Bestätigung (einer wesentlichen und bleibenden Eigenschaft der Hölle) zu denken, wie in هذا صراطُ ربّك مستقيمًا (Sur. 6 V. 126): *Dies der Weg deines Herrn, gerade, wie er* (seinem Wesen nach) *ist;* oder es steht لَظَى (als indeterminirtes Gattungswort) in seiner ursprünglichen Bedeutung: *ein loderndes Feuer;* ein solches aber ist nicht nothwendig نزّاعة للشوى; dann also kann نزّاعةً للشوى als wandelbarer, vorübergehender Zustand gedacht werden«. Jenes كريمًا daher als »praedicatives Attribut« von اللّه anzusehen, wie Herr Professor *Trumpp* in seinem Vortrage über den Zustandsausdruck in den semitischen Sprachen

(Sitzungsberichte der k. bayer. Akad. d. Wiss., philos.-philol. Cl., Jahrg. 1876, [569] S. 134 u. 135) das entsprechende سَمِيعًا in دعوتُ اللّهَ سَمِيعًا fassen will, so dass statt: »*ich habe Gott angerufen, allhörend, wie er ist*« zu übersetzen wäre: *ich habe den allhörenden Gott*, oder *Gott, den Allhörenden, angerufen,* — ist nicht zulässig, da das نَعْت in Uebereinstimmung mit dem determinirten منعوت heissen müsste السميع, الكريم, im Nominativ, Genetiv oder Accusativ, je nach dem Casus von الله; wogegen der bestätigende ḥâl als solcher, wie oben in هذا صراطُ ربّك مستقيمًا, unwandelbar im Accusativ steht. An und für sich betrachtet, könnte دعوتُ اللّهَ سميعًا freilich auch bedeuten: *ich habe Gott allhörend genannt;* dann aber wäre سميعًا der zweite der beiden vom doppelt transitiven دعـــوتُ, *vocavi*, *appellavi* regierten Objectsaccusative, المفعول الثانى.

S. 44 l. Z. und S. 45 Z. 1. Statt »عَلاحَدَه, arab. على حَدّه, *nach seiner Grenze*, d. i. *dem gemäss*« ist zu schreiben: عَلاحِدَه, zusammengezogen aus عَلَى حِدَةٍ, *in* (*im Zustande von*) *Alleinsein*, d. h. einzeln, gesondert, für sich allein; auch durch Pronominalannexion determinirt; على حِدَتِه, على حِدَتِها u. s. w. *in seinem, ihrem* u. s. w. *Alleinsein*, d. h. er, sie u. s. w. allein; s. meine pers. Grammatik, 2. Aufl., S. 183 Z. 1 m. d. Anm. Ebenso wie hier, ist diese Redensart oft auch anderswo verkannt; so im Glossar zu *Spiegel*'s Chrestomathia persica unter حَدّ, wo zu schreiben ist: چند چيزِ عَلَى حِدَه را فراهم آوردن, so dass على حده ein durch das Annexions-i mit چند چيز verbundenes und durch را mit ihm zusammen in den Accusativ gesetztes Adjectif bildet: *mehrere gesonderte Dinge zusammenbringen.* In *Juynboll*'s Kitâbo 'l-boldân S. ٣٢ Z. 14 ist حِدَتهم in كلّ قوم على حدتهم, *jede*

Mannschaft für sich, nach dem unrichtigen جدنيم der Handschrift sogar zu جَدَنِيم geworden. In *Wüstenfeld*'s Jâkût, II, S. ٣٧ Z. 11 u. 12: لا ادرى اهو هذا وقد صُحّف احدهما او كل واحد منهما (schr. حدة) موضع على حدة »*ich weiss nicht, ob es* [570] (das von al Ḥâzimî genannte حَرَبِث) *ebendieses* (جُرَيْث) *und eins von beiden falsch geschrieben, oder ob jedes von beiden ein besonderer Ort* (*ein Ort für sich*) *ist.* Allerdings ist auch على حدة gut arabisch, bedeutet aber ursprünglich *in seinem Bezirke* oder *Bereiche*, daher dann *in* oder *nach seiner bestimmten Art und Weise;* s. Zeitschr. d. D. M. G. v. J. 1851, S. 64 u. 65 Anm. 1.

S. 47 Z. 10 u. 11. »الكَلِمَةُ لَفْظٌ وُضِعَ لمعنًى مُفْرَدٍ«, das Wort ist ein ausgesprochener Laut, der gesetzt worden zum Behuf eines gesonderten Sinnes«. Nach Ibn Ja'îš S. ٢١ Z. 11 flg. zu Zamahšarî's Mufaṣṣal S. ٤ Z. 14 ist jenes مُفْرَد das Gegentheil von مُرَكَّب, *zusammengesetzt*, d. h. *einfach;* die Definition von Wort, كلمة, ist demnach so zu fassen: »das Wort ist ein kraft der ihm bei der Sprachbildung beigelegten Bedeutung einen einfachen Begriff ausdrückender Stimmlaut«. Ueber وضع in solcher Verbindung s. diese »Kleineren Schriften« Bd. II, S. 76 u. 77. Durch jenes »*einfach*« werden, streng genommen, auch bloss den Artikel und ein Nomen enthaltende Wortzusammensetzungen, اَلرَّجُل u. dgl., von der Kategorie Wort ausgeschlossen, da sie zwei Begriffe ausdrücken: den allgemeinen der Determination und den besondern des Nomens; und so sind sie zwar ein einziger Stimmlaut, لفظة واحدة, aber zwei Wörter, كلمتان: die determinirende Partikel أَلْ (حرف معنًى, s. diese »Kleineren Schriften« Bd. II, S. 80 u. 81) und das dadurch determinirte Nomen (اسم).

S. 47 Z. 16. »*Versteinertes*, *Abgeleitetes* und *Wurzel*« als Uebersetzung der Kunstwörter جامد, مُشْتَقّ und مَصْدَر. Statt *Versteinertes* wäre, mit Beibehaltung des darin liegenden all-

gemeinen physiologischen Bildes, *Unorganisches*, — ohne Bild: concretes Primitivsubstantivum, — statt *Wurzel*, zur nothwendigen Begriffsbeschränkung, *Verbalwurzel* zu schreiben. Ueber diese ganze der basrischen Schule angehörige Eintheilung der Nomina, den bezüglichen Eintheilungsgrund und die genauere Begriffsbestimmung der genannten drei Classen s. diese »Kleineren Schriften« Bd. I, S. 167 u. 168.

S. 48 Z. 14 u. 15, Z. 20 u. 21. »حاصل بالمصدر معروف« und »حاصل بالمصدر مجهول« bedeuten nicht »was bei der Handlung im Handelnden vorgeht«, und »was bei der Handlung im Gegenstand der Handlung vorgeht«, sondern wörtlich: das Ergebniss des Activinfinitivs und das Ergebniss des Passivinfinitivs, d. h. die [571] durch die beiden Infinitive ausgedrückten Begriffe des Werdens, Seins, Thuns und Leidens, in ihrer Ablösung von den Verbalsubjecten, als Thatsachen oder Dinge dargestellt, — die arabischen »Infinitivnomina«, اسماء المصادر, die lateinischen Verbalnomina auf *io*, unsere deutschen auf *—ung*, wie *Entstehung*, *Regung*, *Sammlung*, *Erfindung*, und andere wie *Gang*, *Sprache* u. s. w. Diejenigen dieser Verbalnomina, welche von unmittelbar transitiven Zeitwörtern herkommen, haben in Folge ihrer weitern Entfernung vom Verbalstamme nicht mehr die Kraft der bezüglichen Infinitive, das Object auch noch, wie das vb. finitum, im Accusativ zu regieren, sondern verbinden sich, wie alle übrigen, nur mit dem Genetiv als dem Casus der Nominalrection, sowohl zur Bezeichnung des Subjects als des Objects [1]).

S. 52 Z. 6 »اِنْشَا, Volitivus«. Nach dieser Uebersetzung möchte man glauben, Rückert habe اِنْشَا als Zusammenziehung von اِنْ شَاءَ, *si vult*, betrachtet, — vielleicht nach S. 44 Z. 4—2 v. u. Doch sei dem wie ihm wolle: das »Volitivus« verstösst erstens gegen die lateinischen Bildungsgesetze und verfehlt zwei-

---

1) Im Persischen kenne ich keine von diesem Sprachgesetze abweichenden Erscheinungen, wie es deren im Arabischen und im ältern Lateinischen und Deutschen giebt; s. diese »Kleineren Schriften« Bd. I, S. 184. 185, u. 186 Anm. 1.

tens den eigentlichen Kernpunkt des Begriffes. اِنْشَاءٌ, Auf-stellung, von نَشَأَ, ist als sprachwissenschaftliches Kunstwort das contradictorische Gegentheil von خَبَر oder اِخْبَار, Aussage, und bedeutet nach dem Calcuttaer كشاف اصطلاحات الفنون, Part II, S. ۱۳۹.: die Aufstellung eines Satzes, der ausserhalb des Geistes des Redenden weder ein ihm entsprechendes noch ein ihm nicht entsprechendes Correlat hat; concret gefasst: einen solchen Satz selbst, der etwas objectiv nicht Vorhandenes, sondern erst zu Verwirklichendes aufstellt; — خَبَر oder اِخْبَار hingegen eine Aussage, die — wirklich oder angeblich — ausserhalb des Geistes des Redenden ein ihr entsprechendes Correlat gehabt hat, hat oder haben wird, bei affirmativen Sätzen ein positives, bei negativen ein negatives. Die Inšâ-Sätze zerfallen wiederum in zwei Arten: 1) النوع الايقاعيّ, wenn der Redende etwas noch nicht wirklich Geschehenes als bereits [572] von ihm gethan hinstellt, wie زَوَّجْتُكَ بِنْتِى oder قد زَوَّجْتُكَ بِنْتِى, *ich habe dir* (*nun* oder *hiermit*) *meine Tochter vermählt*, statt: ich erkläre hiermit, dass ich sie dir vermählen werde. 2) النوع الطَّلَبىّ, wenn der Redende einen andern durch Wünschen, Vorschlagen, Bitten, Beschwören, Gebieten und Verbieten zu bewegen sucht, etwas zu thun oder nicht zu thun, desgleichen wenn er einen Andern durch Fragen auffordert, etwas zu sagen. Nach unserem Sprachgebrauche liesse sich zur scharfen Bezeichnung des contradictorischen Gegensatzes اِنْشَاء etwa durch Subjectivitätssatz und اِخْبَار durch Objectivitätssatz ausdrücken.

S. 114 Z. 21 flg. Die Auffassung von مُوَصَّل als »angefügt«, »hinzugefügt« hat Rückert's Scharfsinn irregeführt und ihn zu einer Gewaltthat gegen den richtigen Text verleitet. Die Verwandlung von نَدارى in مَيارى ist schon deswegen unzulässig, weil der Prohibitivus von آوردن nicht مَيارى, sondern مَيار wäre,

und غمی میار nicht bedeuten würde: »*Keinen Kummer trage du!*« sondern je nach dem Zusammenhange: keinen Kummer schaffe herbei, oder: schaffe hinweg! Auch ist nicht دَیر آی zu lesen: »*Ins Kloster* (*Wirthshaus*) *geh!*«, als ob es hiesse بدَیر رو, sondern دیر آی: *Komm spät!* Als näher bestimmender und beschränkender Zusatz von مقلوب مُسْتَوِی, dem *ebenmässig* (*vollkommen*) *Umdrehbaren*, wo, wie S. 114 Z. 7, ein Halbvers, oder, wie S. 115 Z. 20, ein ganzer Vers von rechts nach links wie von links nach rechts gelesen dieselben Worte ergiebt, bedeutet موصّل, dass diese Umdrehung bei einem Verse nur durch Verschränkung und Verflechtung seiner beiden Hälften, d. h. durch Herüber- und Hinüberziehen von Buchstabengruppen aus einem Halbverse in den andern zu Stande kommt. Die Umdrehung des Verses S. 114 mit Auflösung in einzelne Buchstaben ergiebt:

ش ک ر د ه ن ا غ م ی م و ی ا ر ی د ی ر ا د ن ی م غ ا ن ه د ر ک ش

Versucht man nun diese Buchstaben wiederum von rechts nach links gehend zu denselben Worten zu verbinden, so kommt man damit nur bis zum zehnten Buchstaben: شَكَّرْ دَهَنَا غمی; dann [573] muss man aus dem zweiten Halbverse ی رادن mit Umdrehung herübernehmen: نَدارِی. Weiter lesend erhält man durch Umdrehung der noch übrigen sechs Buchstaben des ersten Halbverses دیر ای وه, und hieran schliesst man ohne Umdrehung die noch übrigen zehn Buchstaben des zweiten Halbverses: ی مغانه در کش; zusammen: دیر آیِ ومَی مُغانه دَرْکَشْ.

S. 122 Z. 7 flg. اِعْتاب ist kein rhetorisch-poetisches Kunstwort, weder in der hier bezeichneten, noch in irgend einer andern Bedeutung. Auch die angebliche allgemeine Bedeutung in Anm. 1 stützt sich, soweit ich jetzt sehe, nur auf Golius und Freytag. Ohne Zweifel ist jenes اِعْتاب nur ein falsch punktirtes اِعْنات, wie

richtig bei *Freytag* selbst unter عَنَت und in seiner Darstellung der arab. Verskunst S. 535, in *Mehren's* Rhetorik der Araber S. 171 Z. 11, und in *Bistânî's* Muhît al Muhît S. ١۴٧٨ Sp. 2 Z. 20 flg.: الاعنات عند اهل البديع أن يُعْنِت نفسَه فى التزام رديف او دخيل او حرف مخصوص قَبْلَ الروىّ او حركة مخصوصة mit dem Zusatze, man nenne dasselbe Kunststück auch تضييق, تشديد und لُزُوم ما لا يَلْزَم, — überall mit derselben Begriffsbestimmung wie hier; wobei noch bemerkt werden mag, dass اَلْتِزام und لُزوم S. 123 Z. 6 sich zu einander verhalten wie Ursache und Wirkung: التزام die Handlung, durch welche sich Jemand zu etwas verbindlich macht, sich selbst eine Verbindlichkeit auferlegt oder eine ihm auferlegte Verbindlichkeit übernimmt, hier in besonderem Sinne: sich selbst die Beobachtung eines an sich nicht nöthigen schwierigen Formgesetzes auferlegt; لزوم die sich daraus für ihn ergebende Nothwendigkeit, dieses Gesetz zu beobachten.

S. 145 l. Z. Das ز in زالماس ضميرت entspricht dem arab. مِنْ, wenn es للبيان oder, nach der Schulrhetorik, speciell للتجريد steht; s. die ausführliche Entwicklung dieses Gegenstandes in *Dieterici's* Mutanabbi und Seifuddaula S. 74—76 Anm. und *Mehren's* Rhetorik der Araber S. 112 und 113, aus welchen beiden Stellen die mangelhafte Darstellung der Sache weiter unten S. 351 Z. 9 flg. [574] vervollständigt und berichtigt werden kann. Demnach ist الماس ضميرت das primum und خنجر das secundum comparationis, wiewohl in الماس ضمير an sich schon eine zur Vergleichung dienende Genetivanziehung (اضافة تشبيه) liegt; statt: »*aus Trefflichkeit des Gehalts durch den Diamant deines Gemüths ist gestählt dein Dolch*« wäre daher als möglichst wörtliche Uebersetzung etwa zu schreiben: »*durch überschwängliche Güte des Grundstoffes ist der aus dem Demant deines Geistes bestehende Dolch vollkommen geworden*«, d. h. hat dein einem scharfen Dolchmesser vergleichbarer demantharter Geistesstahl die höchste Gediegenheit erlangt. — Den Halbvers S. 197 vorl. Z.:

اِی کِه بَرْ سَرْ زِمَهْ کُلَهْ داری

lässt die Uebersetzung: »*O der du auf dem Haupte vom Mond eine Haube trägst*« nach unserem Sprachgebrauche etwas Anderes sagen als das was er sagen soll: *O der du auf dem Haupte die Mondhaube* (d. h. die dem glänzenden Monde vergleichbare Haube) *trägst*. — S. 210 Z. 3 und 4:

گَرْدِیدَه شَهِیدِ تِیغِ اَبْرُوِی تو دل   بَرْداشْتَه تَا زِخِدْمَتَتْ بِیرَهٔ زِپان

Rückert: »*Ein Märtyrer des Schwertes deiner Augenbrauen ist geworden das Herz, bis es empfangen hat in deinem Dienst einen Bissen von Pân*«, nämlich nach Anm. 4: »*einen aus deinem Munde mitgetheilten*«. Aber der Sinn läuft auch hier auf eine Vergleichung des Liebesdienstes, dem sich das Herz gewidmet hat, mit dem zu herrschender Gewohnheit oder unbesiegbarer Leidenschaft gewordenen Betelkäuen hinaus, und das dem برداشته nachgestellte تا ist nicht terminus ad quem, sondern terminus a quo: »*seitdem es* (das Herz) *den mit dem Betelkäuen vergleichbaren regelmässigen Dienst bei dir übernommen hat*«, d. h. sich verpflichtet hat, dir regelmässig alle Tage seine Aufwartung zu machen.

S. 230 Z. 20:

کَزْ سَخا چون مِهْرِ تابان آمده

Rückert: »*der aus Freigebigkeit wie eine glänzende Sonne ist gekommen*«. Die Freigebigkeit des Gepriesenen wird unter dem Bilde der Sonne dargestellt, was sich am leichtesten durch einen Vergleichungsgenetiv ausdrücken lässt: *der gleichsam die glänzende Sonne der Freigebigkeit* (*Freigebigkeitssonne*) *geworden ist*.

S. 153 Z. 9 »اُلُو« allerdings ŭlû, und durch die Synalœphe mit dem folgenden Artikel ŭlŭl; aber die scriptio plena des HK. اولو bloss zur Bezeichnung des kurzen Vocals der ersten Silbe war, als das Gewöhnliche, beizubehalten; s. [575] diese »Kleineren Schriften« Bd. I, S. 279, Z. 13 flg. und Bd. II, S. 324, Z. 6 v. u. flg. und S. 362, Z. 1 flg.

S. 155 Anm. 1 »Opposition« jedenfalls Druckfehler st. Appo-

sition. Aber auch dies ist nicht richtig; das Verhältniss zwischen den beiden Wörtern ist vielmehr das der Composition: *Tulpen-Abhar*, d. h. tulpenähnlicher Abhar, zur Unterscheidung von den andern mit dem Gattungsnamen Abhar bezeichneten Blumenarten; — jedenfalls *Amaranthus purpureus*, pers. بستان افروز, *Gartenerleuchter*, so genannt wegen seiner schönen glänzendrothen Farbe. Vgl. اُشْتُرمُرْغ, *Kamelvogel*, d. h. Strauss; مارْماهى, *Schlangenfisch*, d. h. Aal, und andre ähnliche Zusammensetzungen, zu der Kategorie von شيرمرْد, *Löwenmann*, d. h. löwenartiger Mann, gehörig.

S. 164 Anm. 1 Z. 6 »بعد اعتصارها« ist eine Nachwirkung des frühern Irrthums, das Anfangs-Alif der Infinitive der arabischen Verbalformen von der siebenten an als ein Trennungs-Alif zu betrachten und zu behandeln; s. die grundsätzliche Erledigung der Sache oben unter no. XXXIV, S. 465 flg.

S. 224 Z. 18 »ʿAbd Elʿazîz« und Z. 20 »عَبْدَ ٱلْعَزِيز« schr. Abd Ulʿazîz und عَبْدُ ٱلْعَزِيز. Perser und Türken geben beim Gebrauche einer solchen arabischen Genetivanziehung mit dem Artikel vor dem zweiten Worte in ihrer eigenen Sprache dem ersten Worte unveränderlich durch alle Casus die Nominativendung. So ist auch S. 227 Z. 11 سَيِّدُ الطَّرَفَيْن, S. 230 Z. 15 زَينُ العابدين, Z. 18 und 20 *Zein Ulʿâbidîn* (wie in meiner pers. Grammatik, 2. Aufl., S. 207 Z. 11: »زَيْنُ ٱلْعابِدينْ *Zein ul ʿÂbidîn*«), S. 238 Z. 14 نورُ الدّين, S. 265 Z. 4 عَبْدُ ٱلْجَلِيل, l. Z. *ʿAbd Ulǵelîl*, und S. 388 Z. 19 مَلَكُ ٱلْمَوْت zu schreiben, wie richtig S. 347 Z. 19 der Genetiv عَبْدُ ٱلصَّمَد geschrieben ist. Aber in dem rein arabischen Wortgefüge auf derselben Seite Z. 1 und 2 ist nach der Grammatik das erste آبْنِ in آبْنُ, يَعْقوبِ in يَعْقوبَ und اسْحاقِ in اسْحاقَ zu verwandeln. Ebenso ist S. 232

Z. 9 u. 10 zweimal nach arabischer Weise عَلِيّ بْنْ مُحَمَّدْ zu schreiben und [576] auszusprechen, wodurch das, wie Rückert selbst Z. 17 u. 18 bemerkt, die Richtigkeit des Ta'rîch vernichtende ا in dem zweimaligen ابن wegfällt.

S. 233 Z. 13 und 14 »نگاشته کلک همایون سلک میشد« ist in der Uebersetzung Z. 3 v. u. dadurch misslungen, dass Rückert die Verbindung von همایون und سلک zu einem zusammengesetzten epitheton ornans, — diesem beliebten Paradepferde der persischen Schönredner, — verkannt hat. Sie wird schon durch den Reim zwischen dem Haupt- und Beiworte: *kilk-i-humâjûnsilk* nahe gelegt, aber nothwendig gemacht durch die Unmöglichkeit, das *silk* mit *mîśud* zu der Bedeutung »*wird geordnet*« zu verbinden. سلْک, arab. *Faden*, ist auch bei den Arabern selbst (s. *Lane* unter سَلَكَ) oft *Faden der Rede*, d. h. deren Lauf und Fortgang, wie bei uns, wenn wir sagen: er verlor den Faden. Statt »*zur Zeit, als das Fürstenbuch, gezeichnet von allerhöchster Feder, geordnet ward*« ist demnach zu schreiben: *zur Zeit als das Fürstenbuch von der majestätischen-Redefaden-fortführenden Feder aufgezeichnet ward.* — Aehnlich ist das Missverständniss S. 241 Z. 16, das noch überdies die Verwandlung des richtigen خوِيشْ *ḫûjeś* in ein angebliches Relativadjectiv خویشی *ḫîśî* zur Folge gehabt hat; s. S. 242 Z. 1—5. Das zusammengesetzte Adjectivum ضحّاک خوی, *Ḍoḥḥâk-geartet*, d. h. an Bösartigkeit dem Tyrannen Ḍoḥḥâk gleich, ist verbunden mit dem auf den gepriesenen Fürsten bezüglichen Pron. suff. der dritten Singularperson und die richtige Uebersetzung demnach: *für seinen Doḥḥâk-gearteten Feind, dessen Vertreibung nothwendig ist, sei zum Behufe der Vertreibung desselben der Himmel wie Kâwe der Schmied* (d. h. verhelfe dazu, wie einst dieser zur Vertreibung des Tyrannen Ḍoḥḥâk). Hierdurch fällt auch Anm. 1 auf S. 242 hinweg.

S. 240 Anm. 1. Die hier gegebene Erklärung von ثناء mit folgendem Genetiv ist im Allgemeinen richtig; nur ist dem Worte

eine etwas zu starke Bedeutung beigelegt. Die Ordinalzahlen von ثانٍ bis عاشِرٌ sind zunächst Activparticipien der entsprechenden transitiven Zeitwörter ثَنَى, ثَلَثَ u. s. w. mit der allgemeinen Bedeutung: die jenächst vorhergehende Zahl durch Hinzukommen einer Einheit auf die betreffende Zahlstufe erheben (s. *de Sacy*, Gramm. ar. II, S. 310 und 311 § 585, und [577] diese »Kleineren Schriften« Bd. I, S. 3 Z. 15 flg.). So ist ثانٍ eigentlich: (*eins*) *zu zwei machend*, ثالِثٌ (*zwei*) *zu drei machend* u. s. w., und demnach, mit Verwandlung der Verbalrection in die Nominalrection, ثانِي صاحب قِران: *der zum* (*ersten*) *Ṣâḥibḳirân als zweiter hinzukommende*, also in der Hauptsache nichts anders als صاحب قِران ثانٍ »der zweite Ṣâḥibḳirân«, wie jener Ausdruck auch S. 252 Z. 3 übersetzt ist.

S. 251 l. Z. »بِحَقّْ«. Abgesehen von dem innern Widerspruche, der in der Verbindung des Zeichens der nur durch einen auslautenden Vocal hörbar zu machenden Consonantenverdopplung mit dem Zeichen der Vocallosigkeit liegt, verlangt auch die Grammatik die Aussprache بِحَقِّ, da die ganze folgende Bekenntnissformel von diesem بِحَقِّ virtuell im Genetiv regiert ist, wonach die Uebersetzung S. 252 Z. 11: »*In Wahrheit bezeuge ich, dass kein Gott ist ausser Gott*«, im Anschluss an den vorhergehenden Wunsch lauten sollte: (möge dies geschehen) *so gewiss als* (*es heisst*): *ich bezeuge*, *dass kein Gott ist ausser Gott.* In demselben Verhältnisse steht S. 257 Z. 16 das zusammengesetzte Adjectivum عالی نَقَب zu dem davon abhängigen Satze: كُنْتُ نَبِيًّا وَآدَمُ بَيْنَ ٱلْمَاءِ وَٱلطِّينِ, weswegen عالی نَقَبِ auszusprechen ist. Unsere Sprachmittel gestatten uns keine formelle Wiedergabe solcher Genetivanziehung ganzer Sätze, sondern verlangen die Auflösung derselben durch Vermittlung von Conjunctionen und Präpositionen, wie auch im zweiten Falle: *der durch das Eram*

propheta, dum Adam erat inter aquam et lutum[1]) *Hochgeadelte.*

S. 268 Z. 20. Ueber Bedeutung, Gebrauch und Construction von اِشْتَرَكَ, مُشْتَرِك und مُشْتَرَك s. diese »Kleineren Schriften« Bd. I, S. 350—352. Die beiden Activsubjecte (الْمُشْتَرِكَان) dieses اِشْتِرَاك, einer besondern Art von Homonymie, sind die beiden Gegenstände, welchen ein Eigenschaftswort gemeinschaftlich zukommt (nach der arabischen Vorstellung: welche gemeinschaftlich daran [578] Theil haben, يَشْتَرِكَان فيه), aber so, dass dieses Beschaffenheitswort (الْمُشْتَرَك statt الْمُشْتَرَك فيه) in Beziehung auf jeden der beiden Gegenstände eine andere Bedeutung hat. Durch die zweite Benennung dieses Kunststückes, التَّرَادُف, werden die beiden Gegenstände, wie in Anm. 1 angegeben, als مُتَرَادِفَيْن dargestellt, d. h. unter dem Bilde von zwei hinter einander auf demselben Reitthiere sitzenden Personen; das gemeinschaftliche Reitthier wird durch das den beiden Gegenständen gemeinschaftlich zukommende Eigenschaftswort dargestellt. Der dritte Ausdruck endlich, عَدِيلُ الْمِثْل, ist hergenommen von der Art und Weise, wie zwei Personen, auf die rechte und die linke Seite einer Doppelsänfte vertheilt, von einem und demselben Saumthiere getragen werden, indem die eine der andern das Gegengewicht hält und dadurch die Sänfte selbst im Gleichgewichte erhalten wird. Jede der beiden Personen ist der oder das عديل der andern als ihres مِثْل, d. h. das, was dem ihm entsprechenden Seitenstücke das Gegengewicht hält. Auf das Vorliegende angewendet: jeder der beiden Gegenstände ist im Verhältniss zum andern عديلُ المثل, das beiden gemeinschaftliche Eigenschaftswort aber das gemeinschaftliche Saumthier, — im Gegensatze zu der in Anm. 1 versuchten Erklärung des betreffenden Ausdrucks.

---

[1]) Eigene Aussage Muhammed's über seine vorweltliche Existenz.

S. 272 Z. 10 »تعريب oder *Vocalisation*«, dieses Wort in der Bedeutung: Bildung eines Verses mit Durchführung eines und desselben Vocals durch alle Silben. Diese Künstelei ist ebenso neu, wie der Ausdruck dafür. Der Calcuttaer كشاف اصطلاحات الفنون, Part II, S. ۹۴۵ und ۹۴۱ unter المعرّب: معرب نزد شعراء شعريست كه دروى رعايت اعراب نگاهدارند واين فعل را تعريب گويند »*Mu'arrab ist im Sprachgebrauche der Dichter eine Versgattung, in welcher sie sorgfältig den i'râb beobachten, und dieses Verfahren nennen sie ta'rîb*«. I'râb aber bedeutet hier nicht, wie bei den Arabern selbst, Abwandlung von Nomen und Verbum durch wechselnde Endvocale zur Bezeichnung der syntaktischen Verhältnisse, sondern im Gegentheil, wie aus dem Folgenden hervorgeht, nach einem neuern persisch-indischen Sprachgebrauche Durchführung desselben Vocals durch alle Silben eines Verses. Denn es folgen [579] Beispiele von رعايت فتحات متواليه und رعايت ضمّات متواليه, d. h. Beobachtung ununterbrochen fortlaufender Fatḥas und Ḍammas. Das Beispiel für die fortlaufende Vocalisation mit Ḍamma ist dasselbe, welches hier S. 272 in der vorletzten und letzten Zeile gegeben ist.

S. 287 Z. 9—12. Die Uebersetzung von تشبيه مُرْسَل und تشبيه مؤكّد durch »*in Gang gesetzte* oder *gehen gelassene Vergleichung*« und »*zusammengedrängte* [*emphatische*] *Vergleichung*« trifft nicht den rechten Ausdruck für das in diesen Kunstwörtern liegende Bild. Als Gegensatz zu أكّد, *fest machen, straff anziehen*, ist أرْسَل *loslassen, locker lassen;* und so erscheint eine durch Vergleichungspartikeln oder deren Stelle vertretende andere Ausdrücke vermittelte Vergleichung als eine *lockere* oder *locker gelassene*, dagegen eine nicht dadurch vermittelte, unvermittelte als eine *straffe*, *straff angezogene*, die Aehnlichkeit scheinbar zur Einerleiheit steigernde.

S. 303 Z. 5. Statt des vermutheten سحرگاه آن ist das سحرگاهان des HK. herzustellen, — ursprünglich ein Relativ-

adjectivum von سحرگاه, *Morgengrauenzeit*, gleichsam: *morgengrauenzeitig*, dann aber, wie بامدادان und andere dergleichen Adjectiva, selbst als Substantivum gebraucht; s. diese »Kleineren Schriften«, Bd. I, S. 225 Z. 8 flg., wo derartige Bildungen auch im Arabischen nachgewiesen sind, und meine Anmerkungen zu Juynboll's Lex. geographicum, T. V, S. 231 Z. 11 flg. Unrichtig erklärt *Sûdî* zu Ḥâfiẓ, ed. Brockhaus S. 75 Z. 6 und 7, سحرگاهان für einen unregelmässigen Plural von سحرگاه, und *Vullers*, Gramm. ling. pers., 2. Ausg., S. 221 Z. 25 flg. lässt wenigstens die Entstehung und ursprüngliche Bedeutung dieser Formen unerklärt, wenn er sagt: »Denique ـان in quibusdam vocibus abundat, e. g. — بامدادان i. q. بامداد *diluculum, mane,* سحرگاهان i. q. سحرگاه *tempus matutinum*«. — Demnach ist auch in der Uebersetzung S. 304 Z. 2 statt *jene Sterne* einfach *Sterne* zu schreiben.

S. 311 Z. 15 »*die Bejahung* oder *das beim Worte Halten*« als Uebersetzung des rhetorischen Kunstwortes القَوْلُ بِٱلْمُوجَبِ, ist zu verwandeln in: *die Anerkennung des Versicherten.* قال [580] بالشيء bedeutet: er hat etwas als wahr und von ihm selbst geglaubt ausgesprochen, hat es bekannt, als wahr anerkannt; wie Jâkût, IV. S. ١٣٠ Z. 18:

يقول بفضل النور من خاضَ ظلمةً

ويعرف فضلَ الشمس من فارقَ الشمسا

»Den Vollwerth des Lichtes bekennt wer in Finsterniss getaucht ist; den Vollwerth der Sonne erkennt wer von der Sonne geschieden ist«.

Aber die scheinbare Anerkennung der Wahrheit des von einem Andern Versicherten ist nur die eine Seite der Redefigur; die eigentliche Hauptsache ist die durch Benutzung irgend eines Doppelsinns in dem von dem Andern gebrauchten Ausdrucke oder durch eine den Sinn desselben verändernde oder in das Gegentheil verkehrende Redewendung ausgesprochene Verneinung

jener Versicherung. S. dazu das anmuthig witzige Beispiel in *Mehren*'s Rhetorik der Araber, S. 127 Z. 22 und 23.

S. 346 drittl. Z. »اِطْراد (*Stufenfolge* oder *Succession*)« schr. اِطِّراد (*durchgehende Reihenfolge*). Statt »Wohl richtiger« in Anm. 1 schr.: Allein richtig. Es ist in der That zu wünschen, dass dieses schon so oft gebannte Freytag'sche أَطْرَدَ st. اِطَّرَدَ endlich gänzlich verschwinden möge.

S. 350 Z. 13. »*Aus was man das Feuer gelegt hat ins Herz des Stahls*«. Dieses »man gelegt hat« als Uebersetzung von نِهادَنْد S. 348 Z. 11 verstösst etwas zu stark gegen unsern Sprachgebrauch. Die Perser wenden die dritte Pluralperson ihres Activums auch da an, wo weder diese selbst noch das unbestimmte man bei uns möglich ist, nämlich da, wo ein nicht individuell gedachtes göttliches oder dämonisches Wesen oder eine Naturkraft als Agens erscheint, wo wir genöthigt sind, entweder dieses Wesen oder diese Kraft selbst als Subject eintreten zu lassen, oder das Passivum zu gebrauchen, z. B. جهان را آفریده اند, *Gott hat die Welt geschaffen*, oder *die Welt ist geschaffen worden*. Ebenso hier: *woraus* (oder *wodurch*) *das Feuer* (von Gott oder der Natur) *in das Herz des Stahls gelegt worden ist*. Vgl. dasselbe »*man*« unten in der Anm. zu S. 361 Z. 4 und 5.

S. 351 Z. 10 »*Absonderung* (*Uebergang?*)« als Uebersetzung von تَجْرِيد, schr. *Abstreifung*, d. h. Hervorziehung aus abgestreifter Hülle. Es wurde schon oben in der Anmerkung zu [581] S. 145 l. Z. auf die ausführliche Entwicklung des Begriffes dieser rhetorischen Figur bei *Dieterici* und *Mehren* verwiesen. Der Kernpunkt des Begriffes liegt darin, dass eine Person oder Sache in der Vorstellung zu zwei Personen oder Sachen wird, deren zweite aus der ersten, in welcher sie wie in einem Ueberzuge steckt, nach deren Abstreifung hervortritt, — im Grunde eine materialisirende Verkünstelung des einfach erklärenden مِنْ, اَزْ, bestehend aus etwas. Die hier Z. 13 flg. besprochene besondere Art der »Abstreifung« ist so zu verstehen, dass der von

sich selbst Sprechende gleichsam eine von ihm verschiedene zweite Person aus sich herauszieht und diese, die nichts andres als er selbst ist und von der er also eigentlich in der ersten Person sprechen sollte, als einen Andern in der zweiten Person anredet, wie es Jedermann in lebhaftem Selbstgespräche ohne alle rhetorische Kunst von selbst thut; vgl. *Mehren* a. a. O. S. 113 Z. 5 flg.

S. 361 Z. 4 und 5. Die Umdrehung oder Umstellung der Worte und Satztheile soll in diesem Verse darin bestehen, dass die dem Sinne nach angeblich zu dem آنچه أُسْتَادِ أَزَل گُفْت im zweiten Halbverse gehörenden Worte دَر پَس آیِنَه an die Spitze des ersten Halbverses gestellt wären, was den Sinn gäbe: *Wie mit einem Papagei ist mit mir verfahren worden: was der urewige Meister hinter dem Spiegel gesprochen hat, ebendas spreche ich nach.* Aber diese Künstelei ist gar nicht nöthig; wie schon Rückert's Uebersetzung es fasst, ist »*hinter dem Spiegel*« ein zu dem Verbalsubjecte von داشته اند gehörender Zustandssatz: »*Hinter dem Spiegel* (*stehend*) *hat man es mit mir gemacht wie mit einem Papagei*«; nur ist das »*man*« hier wieder wie S. 350 Z. 13 (s. d. Anm. dazu) gegen unsern Sprachgebrauch auf das göttliche Wesen bezogen, dasselbe welches im zweiten Halbverse durch استاد ازل bezeichnet ist; der ganze Vers also auf deutsch: *Hinter dem Spiegel* (*stehend*) *hat Er es mit mir gemacht wie mit einem Papagei: was der urewige Meister gesprochen hat, ebendas spreche ich nach.* Der Spiegel ist die Welt, zugleich Abglanz und Verhüllung des urewigen göttlichen Werkmeisters, dessen dahinter hervortönendes Wort der vor jenem Spiegel sitzende und in ihm sich selbst und Gott schauende Dichter-Papagei nachspricht. — Z. 14 und 15 aber liegt die Umdrehung bloss in der zur Wortstellung im ersten Halbverse den Gegensatz bildenden Wortstellung im zweiten: in jenem zuerst das Subject, dann das Verbum mit Zubehör; in diesem zuerst das Verbum mit Zubehör, dann das Subject.

XLII[b].[1])

II.

Einzelne Berichtigungen.[2])

a) Veränderung und Wiederherstellung von Consonanten und ganzen Wörtern.

S. 2 Z. 9 »ذَر« schr. وَر; Uebersetzung S. 3 Z. 7 und 8 »*Jeden deiner Feinde aber, den es betrifft, dessen Leben ist der Vernichtung geweiht*« schr. *Und wenn dein Feind auch Alles aufgreift* (d. h. *welche Zahlen aber auch immer dein Feind aufgreift*), *sein Leben* u. s. w.

S. 9 Anm. 3 Z. 6 und 9 »تَخُذْ« und »تخد« schr. تَخُذْ und تخذ.

S. 10 Z. 7 »نعقّد« schr. مَقّعَد. Z. 9 »Dhât« schr. Dhâl.

S. 12 Anm. 1 Z. 2 »العجوز« schr. العَجْز (oder العَجُز), wie S. 118 drittl. Z.

S. 14 Z. 12 »خَوْشا« schr. خَوشا ohne Sukûn des in der Aussprache verschwindenden Wâw, wie S. 28 Z. 7.

[226] S. 17 Z. 5 »بَنْد آسْت« schr. پَيْداسْت; Uebersetzung Z. 9 und 10 »*Ich fand nicht, wo das Ende dieses Fadens ange-*

---

[1]) Erschien zuerst im zweiunddreissigsten Bande der Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft v. J. 1878, S. 225—270.

[2]) Zur Vermeidung eines besondern Verzeichnisses von Schreibe- und Druckfehlern habe ich auch diese, insoweit sie nicht schon vom Herrn Herausgeber selbst S. XVII—XX berichtigt sind, gehörigen Ortes dieser zweiten Abtheilung eingefügt.

bunden ist, dass mein Seufzer wird durch Ziehen nicht erschöpft« schr. *Ich habe nicht gefunden, von wo das Ende des Fadens zu sehen ist; denn mein Seufzen* (als langer Faden gedacht) *kommt durch Ziehen nicht zu Ende.* Den Faden ziehen, d. h. fort und fort anziehen, um das Ende zu finden; das Seufzen ziehen, d. h. aus der Brust aufsteigen lassen, wie S. 114 Anm. 2.

S. 19 Anm. 4 Z. 1 »زرّت« schr. زرّت. (In der l. Z. des Textes ist زرُتْ zu schreiben, so dass das zweite u die Conjunction و vertritt.)

S. 20 Z. 5 »کاف« schr. قاف.

S. 22 Z. 7 »تا« schr. یا.

S. 33 Anm. 1. Gegen den hier gemachten Vorschlag ist بین beizubehalten und mit gewöhnlicher Synaloephe der mijânîn zu lesen.

S. 61 Z. 9 »ضَوه« schr. ضَوْه.

S. 62 Anm. 6 »بیش«, und Z. 20 »*hat dem Tage mehr als dir Lob zugesprochen mit Eidschwur*«, ist sprachlich möglich, aber nicht nöthig. Das پیش des Urtextes: *hat dem Tage vor dir Lob zugesprochen* u. s. w. rechtfertigt sich durch die Stellung von Sur. 91 V. 1—4 vor Sur. 93 V. 1 und 2; um so mehr, da die koranischen Eidschwüre bei dem Tage und Theilen desselben und die bei der Nacht und Theilen derselben an Zahl und Stärke einander im Ganzen das Gleichgewicht halten.

S. 64 Z. 14 »سه باد« entweder nach Anm. 2 با سه, oder wahrscheinlicher سه تا und demgemäss in der Uebersetzung S. 65 Z. 4 *mit drei Stück lustigen Gesellen*, mit scherzhafter Anwendung des nach Cardinalzahlen sächliche Individuen bezeichnenden تا auf unbedeutende Personen; s. meine pers. Grammatik, 2. Aufl., S. 108 und 109 Anm. 3.

S. 65 Z. 1. Statt »ریزد« ist das dem بَنْدی Z. 2 entsprechende ریزی des Urtextes wiederherzustellen. Der Liebende

hält dem Geliebten den Wein hin, um ihm denselben einzugiessen; ebenso hält er ihm den Gürtel hin, um ihm denselben anzulegen. Zu beiden passt nur ریزی und بندی; daher Z. 10 u. 11 zu [227] schreiben: *wo willst du den Wein eingiessen? — wo willst du den Gürtel anlegen?*

S. 71 Anm. 3. Das pers. فرّخ, glücklich, hat mit dem arab. فَرَح, Freude, nichts zu schaffen. Das zusammengesetzte Beiwort فرّخ جمال bedeutet von beglückender (glückbringender) Schönheit, arab. ميمون الجمال oder مبارك الجمال.

S. 75 Z. 13 »تخيّر« schr. تجبّر, Laut- und Sinnparallele zu تكبّر, »*Hochmuth*« S. 77 Z. 5; demgemäss schr. in der folgenden Zeile statt »*Selbstdünkel*« besser *Uebermuth.*

S. 83 Z. 5 v. u. »بر تو« schr. nach dem Urtext خويش im Nominativ, und in der Uebersetzung S. 84 Z. 11 *Vom Rubin seiner Lippe heische du selbst den Kuss als Heilmittel.* »*Für dich*« wäre in dieser Verbindung برای خويش oder برای خود.

S. 85 Anm. 2 Z. 3 »عشقكدن« und »عشقكده« schr. عشقكدن und عشقكده.

S. 93 Z. 8 »بر آذر« und S. 133 Z. 2 »بر اسرار« schr. به آذر und به اسرار, wie die Abhängigkeit von مهربان und دانا es verlangt. Im Ta'lîk und Nesta'lîk der Handschriften ist به mit herabgezogenem h oft schwer von بر zu unterscheiden; aber weder مهربان noch دانا können mit بر verbunden werden. Nach dem Versmasse bildet das erste به mit bloss graphischem h vor dem sp. lenis des folgenden ا eine kurze Silbe; in dem zweiten macht dasselbe h, nach dichterischer Freiheit als Consonant behandelt, mit dem sp. lenis Position und به wird dadurch lang.

S. 104 Z. 9 »شكن« schr. شكن.

S. 110 l. Z. »حارِ« richtig حر; aber der Fehler rührt, wie S. 117 Z. 16, von dem Versmacher selbst her. »كِرْمی« schr. كُرْمی, wie S. 117 Z. 16; S. 111 Z. 4 »حارِ, *ein Wurm*« schr. حر, *Hitze*.

[228] S. 116 Z. 9 »هُبْرِ« schr. حِبْرِ, wie Z. 13.—Z. 12 »مَنْحُ« schr. مُنْحُ, wie S. 117 Z. 11.

S. 124 Z. 9 »جُحْرَه« schr. حُجْرَه.

S. 141 Z. 3 »قُرْغامْ« schr. قُرْجامْ.

S. 150 Z. 7 »طالِع« schr. طائِع, Sinnparallele zu تابِع Z. 8; Z. 18: »*der geringste Aufwärter deines Befehls*« schr. *der geringste Befolger* u. s. w. — Z. 19: »*der geringste Genosse deines Bundes*« schr. *der geringste Hörige* (*Unterthan*) *deiner Herrschaft*, eig. *deines Herrschaftsvertrags*. پیمان ist der durch die بَیْعَة, Huldigung, zwischen Fürst und Volk zu Stande kommende Vertrag, عَهْد, durch welchen der Fürst dem Volke Schutz und Gerechtigkeit, das Volk dem Fürsten Gehorsam gelobt.

S. 185 Anm. 2 vorl. Z. »بِكُوتَت« schr. بِكُونَت, wie in derselben schmutzigen Verwünschung S. 362 Z. 6 v. u. كِيرْ دَر كونِ آنْچُنان مَمْدوح. Zwar geben persische Originalwörterbücher auch das dem pers. كُون gleichbedeutende türk. گوت gôt mit der Aussprache gôt (واو مجهول), aber eben nur als türkisches Wort.

S. 194 Z. 13 »نَظار« schr. نِثار; s. oben no. XLII[a], S. 533 Z. 10 flg.

S. 198 Z. 1. »دادْ« schr. دادَه, wie es der vocativische Nominalsatz verlangt; wogegen dem vb. fin. دادْ vorausgehen müsste ای كه; s. ebendas. S. 564 Z. 8 v. u. flg.

S. 209 Z. 9 »بِزُورِ« schr. بِرُوز; Z. 12 »*im Drang der Furcht*

und Hoffnung« schr. *am Tage der Furcht und Hoffnung*, arab. يوم الخوف والرجاء, d. h. am jüngsten Tage. Der Vers bezieht sich auf den Ausspruch Muhammeds, dass beim Hereinbruche des jüngsten Tages Jedermann bei seinem Saatfelde sitzen, d. h. in Sorglosigkeit dahinleben werde. Hieran erinnert den Verskünstler der mit einem spriessenden Saatfelde, كشته, verglichene Wangenflaum des Gepriesenen, wobei sich zugleich an كشته, [229] wohlriechende kleine Pastillen, »pastelletti di profumo« (Gazophyl. ling. Pers. S. 275 unter Pastelletti) denken lässt. Rückert legt in خط noch eine zweite Beziehung auf خط شريف oder خط schlechthin, fürstliches Handschreiben; aber das Beiwort سبز, arab. أخضر, beschränkt das Wort auf die obige Bedeutung, für welche Rückert mit glücklichem Zurückgriff auf die Grundbedeutung »Haarstrich« setzt. S. meine Diss. de gloss. Habicht. S. 44 Z. 5—8; *Dozy*, Script. arab. loci de Abbadidis, III, S. 195; *Lane* unter أخضر. Für uns ist dieses »grün« vielmehr schwärzlich oder brünett und Anm. 3 danach abzuändern.

S. 230 Z. 15 »قدرءٍ« schr. قدوةٍ; Z. 18 »*den Preis*« schr. *das Vorbild* (*das Muster*). قدرة bedeutet weder »Preis«, noch überhaupt etwas hier Sinngemässes.

S. 243 Z. 3 »كومها« schr. كوهها; Z. 12 »*Hügel*« schr. *Berge*. Das arab. كومة ist schon deswegen unzulässig, weil es nicht einen natürlichen Hügel, sondern einen Erd- und Schutthaufen bedeutet. (*Freytag*'s »ut صبرة Cumulus frumenti«, als zweite Bedeutung, ist aus Missverständniss der Bemerkung des Ḳâmûs hervorgegangen, ein Erdhaufen werde كومة genannt, wie ein Getreidehaufen صبرة.) Später erstreckte sich der Gebrauch von كومة oder, nach der jetzt in Syrien üblichen Aussprache, كومة

kôme (s. Diss. de gloss. Hab. S. 41 und 42, Muḥîṭ al Muḥîṭ S. ۱۸۵۹ Sp. 2 Z. 12) auch auf andere Dinge, wie Gold, Silber u. s. w. Daher bei *Cuche* S. ٥٨٩ neben der allgemeinen Bedeutung »tas, monceau«, gemeinsprachlich »masse, fonds d'argent d'une société«. Dass der Dichter sich jedenfalls nicht mit »Hügeln« begnügt hat, wird durch das کوهکن der nächsten Zeile zur Gewissheit erhoben.

S. 243 Z. 7 »خوص« schr. خَوْص.

S. 261 l. Z. »نَبِىء« entspricht allerdings der unzweifelhaften Herkunft des Wortes, nicht von نَبَا يَنْبُو, sondern von نَبَأَ يَنْبَأُ; aber das daraus nach ḥiǵâzenischer Mundart erweichte نَبِىّ ist die [230] nach alter Ueberlieferung von allen Koranlesern allein anerkannte Form; s. Mufaṣṣal S. ۱۲۹ Z. 4.

S. 267 Z. 3 v. u. »عَرْضَهٔ« schr. عَرْصَهٔ.

S. 298 Z. 12 »قَرار« schr. اقْرار, wie S. 211 Z. 3 v. u.; Z. 15 »*auf deine Sondergleichheit legen ihr Glaubensbekenntniss ab die Feinde*« schr. *deine Sondergleichheit gestehen* (*selbst*) *die Feinde zu.* اقرّ بالشىء, pers. بچیزی اقرار کرد, einer Sache geständig sein, ist nicht, nach Anm. 2, gleichbedeutend mit قرّر الشىء, pers. چیزی را تقریر کرد, eine Sache bestätigen. »*Glaubensbekenntniss*« ist eine besondere Art des اقرار, aber keineswegs seine ausschliessliche Bedeutung. Und so war auch S. 212 Z. 4 zu übersetzen: *deine Schönheit haben Sonne und Mond eingestanden.*

S. 303 Z. 7 »کَرِیمَتَر« schr. کُرِیَه تر, so dass تَر, feucht, nass, von میسار, mache, regiert wird; S. 304 Z. 5 »*So verlösche ihn* (*den Hauch*) *wie eine Kerze durch eine Thränenwelle*« schr. *So mache sie* (*die Lippe*) *gleich der Kerze durch Thränen wieder feucht.* Die brennende Kerze »weint« und feuchtet durch ihre herabfliessenden »Thränen« immer wieder sich selbst an. Hierdurch fallen Anm. 1 und 2 hinweg.

S. 314 Z. 9 v. u. »و خود« schr. او خود als Anfang des Nachsatzes, wie auch vorl. Z. richtig »*sie selbst*«.

S. 339 Z. 6 »کَنْکُ« schr. کَبْکُ.

S. 340 Z. 2 »فارِق« schr. فارِغ; Z. 6 »*frei von Liebe*« schr. *leer von Liebe* oder, mit Schiller, *liebeleer*.

S. 341 Z. 9 »بَخْتْ« schr. تَخْتْ; Z. 12 »*das Glück*« schr. *der Thron*, Gegensatz zu دار »*der Galgen*«; — der Thron die »*hohe Stelle*« des Gepriesenen, der Galgen die seines Gegners.

S. 344 Anm. 2. Die Verwandlung des ungefügen مُسْتَعان in مُسْتَعين würde nicht nur den Form-, sondern auch den Sinnparallelismus der beiden Vershälften zerstören. Das مُسْتَعار der Gothaer Hdschr. ist entschieden richtig. Die Auflösung der beiden [**231**] vocativischen Nominalsätze (s. oben no. XLII^a, S. 533 und 534) in Verbalsätze ist: ای که مستفادِ لطفِ تو اقبالِ آسمانست und وی که مستعارِ جودِ تو انعامِ روزگارست. — S. 345 Z. 6 u. 7 »*O du, von dessen Huld versorgt wird der Wohlstand des Himmels und von dessen Fülle unterstützt wird das Wohlthun der Zeit!*« schr. *O du, von dessen Güte die himmlischen Glücksgaben als Gewinn erfleht und von dessen Freigebigkeit die Huldgeschenke des Schicksals als Anleihe erbeten werden.* Der Vers enthält die ächt asiatische Schmeichelei, der freigebige Fürst sei an die Stelle des Himmels und des Schicksals getreten und man wende sich daher mit Wünschen und Bitten nicht mehr an jene überirdischen Mächte, sondern an ihren Stellvertreter auf Erden.

S. 347 Anm. 1 Z. 4 »کنرت« schr. کثرت.

S. 348 Z. 8 »بِدان« schr. mit dem Urtext (Anm. 1) بِدار, gleichgültig ob بِدار أز آنْکِه, oder بِدارْ زَانْکِه; S. 350 Z. 10 und 11 »*Wisse, Vorzug ist verborgen wie ʿAnḳâ, darum weil übrig ist Niemand, der den Humâj vom Geier unterscheidet*« schr. *Geistesreichthum halte verborgen wie die ʿAnḳâ, weil es Niemand mehr giebt, der den Paradiesvogel vom Hühnergeier zu unterscheiden*

wüsste. خاد und خات, — *Rückert* hier »*Geier*«, S. 18 l. Z. »*Habicht* oder *Weihe*«, S. 19 Z. 6 »*Habicht*«, — ist nur Weihe, Hühnergeier, milvus (franz. milan), in den Originalwörterbüchern erklärt durch die Synonymen زَغَن und غَلِيوَاج, غَلِيوَاز, arab. حِدَأَة, gemeinsprachlich حِدَايَة. Die Sage von dem jedes halbe oder ganze Jahr wechselnden Geschlechte des Weihe, S. 19 Z. 4, richtig übersetzt ebendas. Anm. 2, steht im برهان جامع (Tebriz, J. d. H. 1260, lithogr.) unter غليواج, bei Ḳazwînî, I, S. ۴۱. Z. 3 u. 4 unter حداة. Die ʿAnḳâ ist der fabelhafte Vogel, von dem es heisst: موجودُ الاسم معدومُ الجسم »dem Namen nach daseiend, dem Körper (der Wirklichkeit) nach nichtseiend«. Der Humâi oder Paradiesvogel stellt den selbständigen schöpferischen Geist, der Hühnergeier das imitatorum servum pecus und die gemeinen Gedankendiebe vor.

S. 353 Z. 16 »كَزر« schr. كَزِ, zusammengezogen aus كه از; denn so ist das كز in HK zu lesen. Z. 19 »*sprach bei sich* [232] *selbst: Sei auf der Hut*« schr. *sprach: Sei vor dir selbst auf der Hut.*

S. 362 Z. 13 »تَهِيَّة« schr. تَحِيَّة, Begrüssung, Inf. von حَيَّا.

S. 378 Z. 1 und S. 379 Z. 3 »نَشْنِ و« schr. نَشْؤُ, Inf. von نَشَأَ in Verbindung mit dem die Conjunction و vertretenden kurzen u.

S. 392 Z. 3 »كُرد« schr. mit Rückert كَرْد; denn معلوم كرد bedeutet nicht er machte bekannt, sondern er erkannte, arab. عَلِمَ; die Beziehung auf das Vorhergehende als Object ist selbstverständlich. Wie hätte übrigens گُرديد, *ward*, in گُرْد verkürzt werden können? Zum Ausdrucke dieses Begriffes durch ein einsilbiges Wort hätte der Dichter گَشْت geschrieben.

b) Veränderung von Vocalen und Lesezeichen.

S. 22 Z. 6 »بَهَجْرانَت« schr. بِهَجْرانَت, wie S. 140 Z. 4.

S. 29 Z. 4 v. u. »پُسْتَهٔ« schr. پِسْتَهٔ; s. S. 30 Anm. 1, S. 46 Z. 2 v. u., S. 180 Anm. 2, S. 207 Anm. 3. Wie diese Stellen zeigen, ist پِسْتَه, Pistazie, erst nach einigem Schwanken zu gebührender Anerkennung gelangt. Die persische Aussprache mit i in der ersten Silbe und zugleich die ältere Form پِسْتَک sind erhalten in *πιστάκη*, *πιστάκιον*, pistacium u. s. w., die letztere auch in dem arab. فُسْتَق mit Verwandlung des i in u, daneben mit Vocalassimilation فُسْتُق; s. Muhîṭ al Muhîṭ u. d. W. فستق S. ۱۶۰۲. Ebensowenig aber wie پُسْتَهٔ ist پِسْتَهٔ oder بَسْتَهٔ (S. 30 Anm. 1) zulässig; denn das tertium comparationis ist die der Pistazie und der Cypresse gemeinschaftliche frische grüne Farbe (s. فستقى, pistaziengrün, M. al M. a. a. O.), wegen deren die Cypresse hier auf die Pistazie eifersüchtig wird.

S. 30 l. Z. »Tachallûś« schr. Tachallüṣ (تَخَلُّص).

[233] S. 31 Z. 17 »بَدَنى« schr. بَدَنِى.

S. 47 Z. 14, S. 50 Z. 11 und an andern Stellen »فَعْل« schr. فِعْل.

S. 50 Z. 15 »مُتَخَيِّلَه« schr. مُتَخَيَّلَه oder vielmehr, da hier kein Grund für die Femininform vorhanden ist, مُتَخَيَّل, als möglich oder wahrscheinlich gedacht.

S. 51 Z. 2 »نَفِى« schr. نَفْى. — Z. 10 und 12 »مُسْتَقْبِل« besser مُسْتَقْبَل; s. diese »Kleineren Schriften« Bd. I, S. 109 flg.

S. 56 Anm. 1 Z. 6 »أَرْجُوزَة« schr. أُرْجُوزَة.

S. 59 Z. 9 und S. 77 Z. 2 »مَدْحَت« schr. مِدْحَت, n. act., nicht n. speciei von مَدَحَ. Ebenso S. 90 Z. 17, S. 169 Z. 17 und S. 170 Z. 2 und 3 »رَفْعَت« schr. رِفْعَت, n. act. von رَفَعَ; *Freytag* unrichtig رَفْعَة, was n. vicis ist. Beide Infinitive haben dann concrete Bedeutung gewonnen, und als türkische Eigennamen Midhat und Rif'at, sind sie in neuester Zeit allbekannt geworden.

S. 60 Z. 10 »سِتَايَش« schr. سِتَايِش.

S. 70 Z. 1 »سُلْب« schr. سَلَبْ, wie ital. roba, vom deutschen Raub. Die Kleider heissen so als wirklicher oder möglicher Gegenstand des سَلْب, spoliare, σκυλεύειν; s. Ḳazwînî, II, S. ۳۴۲ Z. 5 v. u. — Rüstung und Waffen sind theils, wie in der eben angeführten Stelle, mit darunter begriffen, theils nicht, wie in unserer Stelle, wo سِلاح noch besonders dabei steht. — Z. 3 »خَجْل« schr. خَجِل. — Z. 13 »جَرْعَه« eig. n. vicis, einmaliges Schlucken, dann allerdings auch concret einmaliger Schluck; hier aber, in Verbindung mit يكى, ist zur Vermeidung eines Pleonasmus جُرْعَه zu schreiben.

S. 78 Z. 19 »Sherf« schr. Sheref (شَرَف).

S. 79 Z. 8 »كَاوْ ماهى« schr. كَاوِ ماهى.

[234] S. 83 Z. 20 »پَنْدارَم« und S. 124 Z. 1 »پَنْدارى« schr. پِنْدارَم und پِنْدارى, wie S. 287 Anm. 1 Z. 2.

S. 97 Z. 10 »oder wohl richtiger مُزْدَوِج« schr. allein richtig مُزْدَوِج; ebenso S. 129 Z. 2.

S. 100 Z. 8 v. u. »مُنْحَصَر« und S. 101 Z. 15 »مُفْتَخَر« schr. مُنْحَصِر und مُفْتَخِر.

S. 101 Z. 17 »نَهَد« schr. نِهَد. — Z. 18 »مَلَك« schr. مَلِك.

S. 102 Z. 3 und S. 389 Z. 10 »سَنين« schr. سنين, Pl. von سَنَة; s. diese »Kl. Schrr.« Bd. II, S. 393, Anm. 1. Dagegen S. 102 Z. 4 »سنين« schr. سَنين, Adj. von سَن; S. 103 Z. 5 »*die Spitze als Jahre*« schr. *die scharfe Spitze.* Hierdurch fällt Anm. 5 hinweg. — Z. 7 »قَطْرِسْت« schr. قَطْرِسْت; S. 103 Z. 8 »*zwei Tropfen, herzberückend*« schr. *zwei herzberückende Regionen*, wie sonst داران, zwei Wohnorte, d. h. dieses und jenes Leben. »*Zwei Tropfen*« könnte nur دو قطرة heissen, da قطر Singularcollectiv ist.

S. 110 Z. 17 »تَبْن« schr. تبْن; Z. 18 »مانْدَن« schr. مانْدَن.

S. 116 Z. 9 »خَلْق« schr. خُلْق.

S. 118 Z. 1 »وَجْع« schr. وَجَع.

S. 119 Z. 20 »بيازُرْدى« schr. بيازُرْدى.

S. 123 Z. 15 »نَعِبَت« schr. لَعِبَت.

S. 128 Z. 13 »وَرْد« schr. وِرْد.

S. 153 Z. 4 v. u. »يَسار« (vor تو) schr. يِسار.

S. 160 Z. 1 »مَهْروى« schr. مِهْروى.

S. 165 Z. 6 »حَذْف« schr. حَذَف.

S. 167 Anm. 1 Z. 2 »مُرافِق« ist im Gegentheil das Richtige, in der Bedeutung sich zugesellend, als Gefährte anschliessend, weil jeder Vers dem Sinne nach sich jedem andern [235] anreihen kann. — Anm. 2. Weder مُعَزّى noch مُعَزَّى kommt als Eigenname vor. Das Richtige ist مُعِزّى; s. S. 290 Anm. 2.

S. 173 Z. 18 »جُفا نُنَكى« schr. جَفا نُنَكى.

S. 174 Z. 10 »مَحَبَّت« schr. مُحِبَّت; Z. 18 und 19 »*An der Seite der dauernden Lust der Liebe* (oder nach Anm. 3 »*der Lust eines in der Liebe Beständigen*«) *ist das ewige Paradies ein*

geringfügiges Loos« schr. *Neben (in Vergleich mit) dem steten Wonnegenusse deines Liebhabers ist das ewige Paradies ein geringzuachtendes Glück.* نَعيم مُقيم ist der koranische Ausdruck (Sur. 9 V. 21) von der ewigen Paradieseswonne, im Gegensatze zu عَذاب مُقيم (Sur. 39 V. 41), der ewigen Höllenpein. Ebenso wie hier ist دَر جَنْب S. 224 vorl. Z. gebraucht und S. 225 Z. 4 sinngemäss übersetzt. — »بَهِشْت« schr. بِهِشْت.

S. 184 vorl. Z. »عذابْ« schr. عَذابْ.

S. 203 Z. 4 »بَر بَخْرَدان« schr. بَرِ بَخْرَدان, die Präposition بَرْ ihrem Ursprunge gemäss noch als Substantiv behandelt, daher mit dem dichterisch verlängerten i der Genetivanziehung (s. meine pers. Gramm. 2. Aufl. S. 81 Anm. 2), und بَخْرَدان synkopirt aus بَخِرَدان, Pl. von بَخِرَد, Verständiger, Kluger, Gegentheil von بيخِرَد, Verstandloser, Dummer. Die von Rückert angenommene Zusammenziehung aus بَخُورْدان, Räucherpfanne, ist unmöglich; überdies wird Moschus, um zu duften, nicht auf Kohlen gelegt. — Z. 9 und 10 »*Hast du nicht gehört, dass Geruch des Weins und Geruch des Moschus auf der Räucherpfanne schwer ist zu verbergen?*« schr. *Du hast wohl schon gehört, dass Wein- und Moschusduft vor klugen Leuten schwer zu verbergen ist.*

S. 203 vorl. Z. »طلاي« schr. طَلاي, von طَلا, طَلَى, (mit etwas) bestrichen.

S. 204 Z. 8 »زَنْدَه« schr. زِنْدَه, wie S. 54 Z. 14.

[236] S. 205 Z. 7 »سَبْق« schr. سَبَق, wie S. 98 Z. 3 und S. 211 Z. 7.

S. 214 Z. 8 und S. 313 Z. 2 »غَنْچه« schr. غُنْچه.

S. 218 Z. 18 »تَرَنْجِ« schr. تُرُنْج. Dass تُرُنْج wegen des Reimes auf نارنج hier gegen den feststehenden Sprachgebrauch (vgl. S. 272 vorl. Z. und arab. أُتْرُنْج, أُتْرُجّ, تُرُجّ, hebr. אֶתְרוֹג, syr. ܐܬܪܘܓܐ) تُرَنْج auszusprechen sei (Z. 21 und 22), ist derselbe Fehlschluss wie S. 217 Z. 2 und 3; s. dagegen Anm. 1 auf derselben Seite.

S. 227 Z. 13 »نَشيبِن« schr. نِشيبِن. Z. 14 »وِلاَدَت« schr. وِلادَت.

S. 233 Z. 6 v. u. »*Mutheffir*« schr. *Mutheffer* (مُظَفَّر, der Siegbegabte).

S. 235 l. Z. »عِزّ« schr. عِزّ.

S. 236 Z. 8 »مَقْصُود« schr. مَقْصُود; denn دَرْيائى ist nicht ein dem مقصود beigeordnetes und durch jâï izâfet damit verbundenes Relativadjectiv von دَرْيا, sondern dieses Substantiv selbst mit dem Einheits-ī, als Gegensatz zu dem für die zweite Singularperson des Präsens von جُسْتَن gehaltenen جُوئى. — S. 237 Z. 17 »*Jedes einzelne, mögest du suchen aus ihm ein Meereskleinod gedoppelt*« schr. *Ein jeder* (*Vers*) *ein Strom, dessen Sinngehalt ein Doppelmeer* (wörtlich: *ein Meer zweimal*) *ist.* زِ وَى hängt von مقصود ab, arab. مقصود منه = مُراد منه.

S. 245 Z. 9 »بآلْبَدَاهَه« schr. بِالْبَدَاهَه.

S. 248 Z. 5 »رَحَم« schr. رَحِم. Z. 16 »رَتْبَهٔ«[1]) schr. رُتْبَهٔ. Z. 20 »بِى« schr. بِى.

S. 249 Z. 16 »مُدِيح« schr. مَدِيح. Z. 25 »مُحَبَّت« unächte turcisirende Form statt مَحَبَّت.

[237] S. 251 Z. 12 »بِسال هيجْدَهُم« schr. بِسال هيجْدَهُم.

---

[1]) Nach S. XIX Z. 8 v. u.

S. 262 Z. 2 »مُعَزَّز« schr. مُعِزّ, durch و mit زَيْن zur Genetivanziehung von رُسُل verbunden; Z. 8 »*Der Verehrte, der Schmuck der Gottesboten*« schr. *Der Verherrlicher und Schmuck der Gottesboten* (*Gottgesandten*).

S. 266 Z. 9 »Mohteshim« schr. Mohteshem (مُحْتَشَم, der Verehrte, Ehrwürdige). Z. 15 und 17, und S. 267 Z. 7 v. u. »Newwâb« schr. Nûwâb, نُوّاب, Vicestatthalter, nach persischer und türkischer Weise Pluralform statt des Singulars نائب.

S. 267 l. Z. »جَنان« schr. جِنان, Pl. von جَنَّة. — Anm. 1. *Rückert's shehîdi* mit jâï iẓâfet ist richtig; denn Substantiv- und Adjectivbeiordnung werden beide wie Genetivanziehung behandelt, wie S. 307 Z. 3 v. u.

S. 269 Z. 2 »كِشْتى« rein persisch كَشْتى, aber »كِشْتى« schrieb mir Herr Prof. *Pertsch* »wird als speciell indische Aussprache gestattet; s. *Vullers*. Ich habe deshalb die Rückert'sche Schreibung beibehalten«. Später fand ich selbst im Farhang i Rashîdî, Calc. 1875, Bd. II S. 154 Z. 1 und 2: كشتى بالفتح سفينه اگرچه بكسر كاف مشهور شده. Dazu die Bemerkung, auch aus einem Gedichte Niẓâmî's scheine sich die Aussprache كِشْتى zu ergeben, da es dort auf بِهِشْتى gereimt sei, doch wahrscheinlich eben nur des Reimes wegen (— und auch dies nicht einmal nothwendig; s. oben die Anm. zu S. 218 Z. 18 —).

S. 271 Anm. 2 Z. 3 »شَوَرِش« schr. شُورِش, persisch, nicht arabisch; Z. 6 »*von seiner Schönheit*« schr. *durch sein Schüren*.

S. 280 Z. 8 »مَصاف« schr. مُصاف. Nach Sûdî's Commentar zum Gulistân, Constantinopel J. d. H. 1249, S. ۹۷ Z. 7, ursprünglich مُصافّ, Particip von صافّ, als Substantiv: einer andern gegenüberstehende Schlachtordnung; dann mit Infinitivbedeutung = جنگ وصواش, Krieg und Kampf.

[238] S. 287 Z. 2 »مُتَجَمِّل« schr. مُجْمَل.

S. 295 Z. 4 v. u. »كَفْتَم« schr. كُفْتَم.

S. 303 Z. 11 »مَرْدَهئِى« schr. مُرْدَهئِى.

S. 307 Z. 7 »جَلّ« schr. جَلْ, organisch und metrisch nothwendige Verkürzung statt der contradictio in adjecto جَلّْ; s. oben S. 548 Z. 14—17. Von Bezeichnung der Kürze des Silbenvocals durch graphische Verdopplung des einfach auszusprechenden Schlussconsonanten wie bei uns Ball, Mann, wissen die Morgenländer nichts, und wenn selbst in orientalischen Handschriften hier und da dergleichen vorkommt, so gehört dies zu derselben durch angebliches etymologisches oder exegetisches Bedürfniss nicht zu rechtfertigenden Hinzufügung ungültiger Lautzeichen, nach welcher man früher auch schrieb أَوسٍ, أئْمَان u. s. w. S. oben unter nr. XXXV.

S. 314 Z. 2 »بزرگی« schr. بزرگی.

S. 317 Z. 11 »خَضَر« schr. خَضِر.

S. 326 Z. 19 »دَل« schr. دِل.

S. 337 Z. 2 und 4 »دَرْج« schr. دُرْج.

S. 344 Z. 5 »جَمَل — حِسار« schr. جُمَل — حِساب.

S. 347 l. Z. »اَلْجَمَع« schr. اَلْجَمْعِ.

S. 376 Z. 17 »كُبْرَتَش« schr. كِبْرَتَش.

S. 389 Z. 9 »مَدَّنِى« schr. مُدَّنِى.

---

c) Aenderungen der Uebersetzung.

S. 2 Z. 4 v. u. »*Aus Wohlthat*« schr. *Durch die Freigebigkeit*, nämlich die deinige. — Vorl. Z. »*Ich*« schr. *Auch ich.*

S. 3 Z. 1 »*Und habe ein Exempel ausgerechnet, das*« u. s. w. schr. *Und habe in der Rechenkunst eine Regel* (die Anweisung

zum folgenden Rechenkunststück) *aufgestellt, die* u. s. w. Ueber ضابطة in dieser Bedeutung s. Lane.

S. 3 Z. 5 und 6 »*Das Ergebniss dieser Zahl wird, wie du es empfängst, deinem natürlichen Leben zu Statten kommen*« [239] schr. *Das Ergebniss derjenigen Zahl, welche du aufgreifst, wird dir als Facit deine natürliche Lebensdauer liefern.*

S. 4 Z. 4 und 3 v. u. »*ein Gesüme*« schr. *die Raute.*

S. 6 Anm. 1 l. Z. »*Jener Wind, der, wenn er nach Indien kommt, als Sturmwind kommt*« schr. *Jener Wind, der, wenn er in Indien auftritt, als Sturmwind auftritt.*

S. 21 Z. 1 »*die in persischer Sprache das Wort führen*« schr. *die persisch sprechen*; denn das Wort führen ist nach unserem Sprachgebrauche etwas anderes als das allgemeinhin reden, sprechen bedeutende سخن راندن, eigentlich, wie سياق الكلام, דִּבֵּר, Worte hinter einander her gehen, auf einander folgen lassen. Dasselbe ist سخن گفتن S. 389 Z. 7, wo از vor آفرين dem arab. عَنْ, nicht dem مِنْ entspricht; S. 390 Z. 5 »*So lange man mit Heilsgruss zu sprechen anhebt*« schr. *So lange vom Heilsgrusse die Rede sein wird*, d. h. für alle Zeiten. — Die andere, wie mir scheint, vorzuziehende Lesart ننشانند (Abulfedae Hist. anteislam. S. 122 Z. 12) giebt den Sinn: »Die, welche persisch sprechen, setzen ذ nicht da, wo د stehen muss«, als allgemein negativer Ausdruck der Regel, welche der nächstfolgende Vers positiv im Einzelnen ausführt. Ausser der Dresdener Handschrift, aus welcher ich jene Anmerkung zur Hist. anteislam. genommen habe, giebt auch das türkische Burhân-i ḳâṭi' S. ١٣ und فرهنگ شيدى ed. Splieth S. ١١ die letztere Lesart, dagegen HK, das persische Burh. ḳâṭ. S. ۴ und das neue Calcuttaer Farhang i Rashîdî S. ٩ die erstere. Enwerî's Verse Anm. 2 sind eine geistreich kühne Ausnahme von der Regel, indem das feste arabische د des Stich- und Reimwortes جُود die weichen persischen د der drei vorhergehenden Halbverse zu gleicher Unveränderlichkeit zwingt.

S. 23 Z. 6 »Ferse« schr. Fusssohle, woraus die nöthigen Aenderungen in den folgenden Zeilen sich von selbst ergeben.

(Dass تابان oder طبان auch speciell Ferse, talon, türk. اوكچه, bedeute, ist ein in das Zenker'sche Wörterbuch übergegangener Irrthum.)

S. 27 Z. 6 und 5 v. u. Die Uebersetzung »Wegwünschung« stellt die zehnte Form استبعاد unter die Begriffsclasse des طلب (Mufassal S. ۱۳. Z. 2) statt unter die der اصابة (ebendas. Z. 6), wodurch ausgedrückt wird, dass jemand eine Person oder Sache [240] für sich, nach seiner Erfahrung, seinem Urtheile oder Gefühle, so und so findet, für das und das ansieht. Das Wort bedeutet demnach: etwas بعيد, d. h. unwahrscheinlich, unglaublich, undenkbar finden oder dafür ansehen, und واو استبعاد ist dasjenige und, welches in einem elliptischen Ausrufungssatze zwei unvereinbare Dinge oder Begriffe nach dem Grundsatze Opposita juxta se posita magis elucescunt mit einander zusammenstellt, wie in dem angeführten Verse: *»men u inkâr-i šarâb!« Ich und dem Weintrinken entsagen!*

S. 29 vorl. Z. *»Wenn«* schr. *seit* oder *seitdem*, wie تا mit folgendem Präteritum richtig übersetzt ist S. 83 Z. 2 und S. 215 Z. 18. Unzutreffende Uebersetzungen dieses تا sind ferner *indem* S. 204 Z. 5, *bis* S. 210 Z. 10, *da* S. 212 Z. 5, *als* S. 332 Z. 7 und S. 356 Z. 10 v. u. — تا mit folgendem Präsens: تا داری, *solange* (*als*) *du hältst* oder *halten wirst*, ist S. 139 Z. 7 übersetzt mit *»wenn du hältst«*, und S. 300 l. Z. تا نشكنم, *solange ich es nicht zerbreche* oder *zerbrechen werde*, mit *»wenn ich es nicht zerbräche«*. — S. 105 Z. 2 hat die Auffassung der Conjunction تا als Praeposition das richtige Verständniss des ganzen Verses verhindert: *»Wir wenden uns an Gott um ein Traumbild deines Schönheitsmales*, (*und doch*) *kommen wir durch das Traumbild von dir* (*nur*) *in einen noch verwirrteren Zustand«* statt (wörtlich): *Bei Gott! Seitdem wir das Phantasiebild deines Schönheitsmales haben, haben wir einen über deine Phantasie hinaus traurigen Zustand*, d. h. Seitdem die Vorstellung von deinem Schönheitsmale in unserer Einbildungskraft lebt, sind wir in einem Zustande, dessen Traurigkeit deine Einbildungskraft sich nicht vorzustellen vermag.

S. 36 Anm. 1. چه بُود, چه بُودى, wie türk. نَه أولَا, نَه أولَيدى, gewöhnlich zusammengezogen in نُولَا, نُولَيدى, was wird es sein? was wäre es, würde es sein? ist durchgängig negative Frage im Sinne von: *was wird, würde es verschlagen* oder *schaden? qu 'y aura-t-il, y aurait-il de mal?* Durch eine Art von Litotes hat aber das damit gemeinte *es wird, würde nichts schaden* (wie diese Redensart auch bei uns) den entgegengesetzten Sinn erhalten: *es wird, würde recht gut, erwünscht sein* u. dgl., und leitet mit folgendem كه oder اگر, گر bescheidene Vorschläge und Anträge, Wünsche, Bitten und Aufforderungen ein, auch Aufforderungen, die man gewissermassen an sich selbst richtet; daher Meninski's »libenter faciam *aut* exequar mandata« in der Erklärung von نولا. Der hier angeführte Vers Saʿdî's steht [241] in Graf's Ausgabe des Bostân S. ۱۱۸ Z. 6. Dem Sinne nach entsprechend ist das arabische ما ضرّه أنْ, ما ضرّه لَوْ, *was schadet es ihm, dass —, was würde es ihm schaden, wenn, —* ما كان ضرّه لو, *was hätte es ihm geschadet, wenn —*; s. Makkarî I, S. ۱۷ Z. 22, S. ٥٩ Z. 5 (l. an beiden Stellen ضرَّهم st. ضرُّهم), Mutanabbî, ed. Dieterici, S. ۲۷۷ Z. 7, Kâmil, ed. Wright, S. ۲۷۸ Z. 11, Ibn al-Aṯîr, X, S. ۱۲۰ Z. 15.

S. 40 Z. 10 »*hervor*« schr. *zurück, rückwärts; wiederum;* بَازْ = وَازْ = وَا = فَا.

S. 41 Z. 7 »Emolument« فايده (فائدة), schr. nach unserem Sprachgebrauche: nützliche Notiz, lehrreiche Bemerkung, wie man eine lehrreiche Schrift, un livre instructif, von demselben Verbalstamme كتاب مُفيد nennt.

S. 41 Z. 15 »*Nachtflügel*« (als wörtliche Uebersetzung von شَبْ پَرْ = شَپَّرْ, *Fledermaus*) schr. *Nachtflieger* (d. h. in der Nacht fliegendes Thier, wie bei uns, obschon in anderer Bedeutung, *Nachtfalter*), *Nachtgeflügel*; denn der zweite Theil dieser Zusammensetzung ist nicht das Substantivum پَرْ, Flügel, sondern

das mit der Verbalwurzel gleichlautende einfachste concrete Verbalnomen von پَرِیدَن, fliegen, in der Bedeutung von پَرَنْدَه; s. meine pers. Grammatik, S. 45 Z. 1 flg.

S. 43 Z. 17—19 »فَرّاش باد, *der Ausfeger, Staubkehrer des Windes*«. Allerdings haben die Ferrâsche oder Kammerdiener neben ihrem namengebenden Hauptgeschäfte, dem Auflegen, Reinigen, Ausklopfen u. s. w. der فُرُوش, Teppiche und Matten, auch das Ausfegen und Auskehren der Zimmer zu besorgen; aber in der Einleitung des Gulistan, woher dieser Ausdruck genommen ist, wird der Ostwind, باد صَبا, nicht als Ausfeger oder Auskehrer, sondern wirklich als *strator*, *στρώτης*, *Teppichbreiter* dargestellt; Sa'dî sagt dort von Gott: فَرّاش باد صبارا گفته تا فرش زمرّدين بگسترد, *er hat dem Teppichbreiter des Ostwindes* (dem Ostwinde [242] als Teppichbreiter) *geheissen*, *den smaragdgrünen Teppich* (die Gras- und Pflanzendecke über die Erde) *zu breiten*.

S. 43 Z. 22 »eine wirkliche Aussage des مضاف vom مضاف اليه« schr. Ausdruck eines wirklichen oder eigentlichen Angehörigkeitsverhältnisses des مضاف zu dem مضاف اليه.

S. 44 Anm. 1 »eine Qualificirung (ein Adjectiv) im Zustande eines Qualificirten« (als Uebersetzung von صفت بَحالِ مَوْصوف) fasst بَ in بَحال als gleichbedeutend mit دَرْ, arab. فِی; aber بَحال ist, nach dem Kunstausdrucke, nicht ظَرْف oder مفعول فيه, sondern صِلَة oder مفعول به: بَ in der Bedeutung des arab. ب in وصفه بالشیء, er hat ihn durch etwas qualificirt, d. h. es ihm als Qualität beigelegt. Also wörtlich: Qualificirung durch die Beschaffenheit eines (andern) Qualificirten, d. h. Qualificirung eines Substantivums durch Qualificirung eines diesem untergeordneten zweiten Substantivums, z. B. مرد خوش رو, arab. الرجل الحَسَنُ

الوَجْهُ oder الحَسَنُ وَجْهُهُ , الحسنُ الوَجْهِ u. s. w.; s. de Sacy, Gr. ar. II, S. 197—201, § 330—332. خوش und حسن sind dem Sinne nach Qualificirungen von رو und وجه = مردى كه رويش خوشست, الرجل الّذى وجهه حسنٌ; in Verbindung mit dem von ihnen Qualificirten aber qualificiren sie das übergeordnete مرد und الرجل.

S. 44 Z. 11 »*ein schönantlitziger Mann*« schr. *der schönantlitzige Mann.*

S. 46 l. Z. »*Habicht*« schr. *Sperber, épervier.*

S. 47 Z. 19 »*Traube*« رَز ist zunächst *Weinstock* in generischer und collectiver Bedeutung, und *Weinrebenpflanzung, Weingarten,* wie arab. كَرْم ; dann *Weintraube,* ebenfalls generisch und collectiv. Vgl. die Berichtigung von Freytag's Angaben über كَرْم in Juynboll's Lex. geographicum, T. VI, S. 66. — Die Bedeutung von رَز: »*Kleid*«, ist mir unbekannt. Statt بار schr. بَر.

S. 48 Z. 18 »*das Wandeln*« für خِرام, näher zu bestimmen: *stolzes, feierliches Einherschreiten mit Hin- und Herwiegen des* [248] *Körpers;* wie خِراميد ظريفانه S. 77 Z. 4 übersetzt ist »*wandelte feierlich zierhaft*«.

S. 50 Z. 18 »مى كَرْد« oder كَرْدى, *er machte*«, — hier ausschliesslich in der Bedeutung von *würde machen, faceret* (beziehungsweise auch: *hätte gemacht, würde gemacht haben, fecisset,* wie S. 67 Z. 1 und 2), als modus hypotheticus, verschieden von dem in dieser Aufzählung fehlenden مى كَرد oder كَرْدى, *er machte, faciebat,* als imperfectum historicum im Indicativ, ماضىِ اِسْتِمْرارى oder حال ماضى genannt; s. S. 36 Z. 12 flg. und meine pers. Grammatik S. 237 unter مَاضى. Ebenso ist كرده ميشُد oder كرده شُدى l. Z. zu übersetzen: *er würde gemacht werden,* beziehungsweise: *er würde gemacht worden sein.*

S. 54 Z. 14 »*Leben*« schr. *lebend.*

S. 58 Anm. 1. مُجَدَّد als Kunstwort der Poetik ist hergenommen von ناقة مُجَدَّدة, eine Kamelin, deren Zitzen durch den Druck des صِرار, — eines fest über das Euter gelegten Verbandes, durch welchen das Junge am Saugen verhindert wird, — wie abgeschnitten (مجدودة) sind; s. Muḥîṭ al Muḥîṭ S. ۲۳۱ Sp. 2 Z. 23, und daselbst Z. 22 die auch vom Calcuttaer Dictionary of the technical terms S. ۱۹۳ gegebene bildliche Bedeutung: القصيدة التى لا تشبيب فيها, eine Kaṣîde, von welcher der Dichter den lyrisch-erotischen Eingang gleichsam abgeschnitten, d. h. weggelassen hat, womit natürlich auch der تخلّص, d. h. der Uebergang von dieser Einleitung zum Lobgedichte, von selbst wegfällt. Eine Kaṣîde dagegen mit dieser Einleitung, aber ohne Uebergang von ihr zum Hauptgegenstande, heisst مُقْتَضَب; s. *Mehren's* Rhetorik der Araber S. 145 Z. 8 v. u. und das genannte Dictionary S. ۱۱۹۹ Z. 15: مقتضب قصيدهٔ را گويند كه درو تخلّص نبود »Muktaḍab nennt man eine Kaṣîde, in der kein taḫalluṣ ist«, wahrscheinlich in ähnlicher Weise, wie مجدّد von ناقة مجدّدة, [244] hergenommen von ناقة مقتضَبة, wörtlich, mit einem von Pflanzen entlehnten Bilde: eine vorzeitig abgeschnittene, d. h. ohne Abrichtung und Einübung zum Reiten gebrauchte Kamelin. Anders jedoch wendet den Begriff des Abschneidens in diesem Kunstworte der türkische Ḳàmûs: »اقتضاب in der Poetik drückt aus, dass der Dichter den teśbîb von seiner Kaṣîde abschneidet (قصيدهسندن تشبيبى قطع ايدوب), d. h. nicht damit verbindet und ohne Weiteres zu seinem eigentlichen Gegenstande, dem Lobe des zu Verherrlichenden, übergeht. Passender und gefälliger aber ist es, diesen Uebergang mit حُسْنِ تخلّص zu bewirken«, d. h. so, dass man das Ende des Eingangs durch eine geschickte Gedankenwendung zum Anfange des Lobgedichtes überleitet.

S. 62 Z. 22 »*In der Wallfahrtszeit ist die Wallfahrt auch nur am Tag um das heilige Haus*« schr. *das Wallfahrten zu dem Heiligthume* (der Kaʿba) *erfolgt bei Tage und ebenso von dem heiligen Hause hinweg*, d. h. der Wallfahrer ist verpflichtet, seinen Einzug in Mekka und den gleich darauf folgenden Besuch der Kaʿba bei Tage zu bewerkstelligen, und ebenso seinen Wegzug.

S. 62 Z. 27 »*des Horizonts*« nach dem Texte: *der Horizonte*, d. h. der Erdgegenden, insofern jede ihren besondern Horizont oder Gesichtskreis hat.

S. 63 Z. 3 »*So ist dein Gebet minder als meines, und so bist du minder als ich*« schr. *Deshalb ist die Zahl deiner* (der in dir zu verrichtenden) *Gebete geringer* (als die der meinigen), *weil du selbst geringer bist als ich.* Auch S. 70 Z. 17 ist das mit زان كه gleichbedeutende از آنجا كه übersetzt: »*So dass*« statt: *Deshalb weil* oder *Darum dass.*

S. 66 Z. 10 »*Da vom Morgenwind mein Herz hatte deinen Duft ergriffen*« schr. *Da mein Herz durch den Morgenwind Witterung von dir bekommen hatte.* Das freilich nicht eben zarte Bild ist von der Jagd und zunächst von dem Jagdhunde hergenommen, dem der Wind die Witterung des Wildes zuführt.

S. 70 vorl. und l. Z. Genau nach dem Texte (S. 68 vorl. und l. Z.) im Allgemeinen, ohne Beziehung auf den Propheten: »*Wie es möglich sei, jenen langen Weg — hin und zurück zu machen*«.

S. 71 Z. 2 Unter »*rohen Gelüsten*« schlechthin verstehen wir doch etwas Anderes als was der Dichter hier durch سوداى خام und das gleichbedeutende ماخوليا S. 70 Z. 6 — Synkope von ماليخوليا, μελαγχολία — ausdrücken will; etwa: *unlauteres* [245] *Wissensgelüst.* Denn die schwarze Galle ist nach der morgenländischen Temperamentenlehre die Quelle jeder übermässigen, ungeregelten und ausschweifenden Begierde, — ebenso leidenschaftlicher Liebe und Habsucht, wie faustischer Gier nach höherer Erkenntniss.

S. 71 Z. 3 »*Etwa um eine Frühstückszeit*« u. s. w. Dieses »*etwa*« würde nach unserem Sprachgebrauche die Zeitangabe zu einer bloss ungefähren, annähernden machen, wogegen مثر in solcher Verbindung, wie hier, im Anfange von Erzählungen und

bei Eintritt von Incidenzpunkten اتّفاقاً, *forte, par hazard, zufällig* bedeutet, etwas breiter: *forte accidit ut —, es traf sich einmal dass —.*

S. 71 Z. 8 »*in einer Stadt*« schr. *in der Stadt*, nämlich in welcher er wohnte.

S. 71 Z. 22 »*Vom Haupt nahm er den Helm seines Trotzes*« als Uebersetzung von ز سر ساخت ترک سر انجام خویش, d. h. wörtlich: »*Aus dem Kopfe (heraus) schaffte er das Fahrenlassen seiner Endbestimmung*« d. h. er entschlug sich der fahrlässigen Preisgebung des ewigen Lebens, arab. ترک عاقبته, glaubte nun also an die vorher bezweifelte nächtliche Himmelfahrt des Propheten, um nicht durch hartnäckigen Unglauben die ewige Seligkeit zu verlieren.

S. 74 Z. 4 »*So hat es Grund*« schr. *So tritt der Fall ein.*

S. 74 Z. 5 »*Da ich kein Zeichen für mich in Bereitschaft habe*« genauer: *Ohne ein Zeichen für mich zubereitet zu haben.*

S. 74 Z. 12 »*Er machte sich an ihn, als er ein Stückchen schlief*« schr. *Er* (der lose Vogel) *ging ihm* (dem Kurden) *auf dem Fusse nach, bis dieser sich an einem Orte niederlegte und einschlief.* در پیش افتاد arab. وقع في عقبه.

S. 74 Z. 15 und 16 »*sah den Kürbiss, dessen Schenkel an den Fuss eines Mannes gebunden war*« schr. *sah den Kürbiss an den Fuss eines Menschen neben ihm gebunden.* پهلو او arab. جنبه, präpositioneller Ortsaccusativ mit Genetivanziehung; s. meine pers. Grammatik S. 82 Z. 12.

S. 74 Z. 18 »*in Verwirrung über mein Ding*« در کار خویش arab. في أمري, im Allgemeinen: *über das mich Angehende, meine Angelegenheit*, d. h. hier: *über meine Persönlichkeit, über mich selbst.* کار und امر sind in solcher Verbindung oft kaum wörtlich [**246**] übersetzbar und besonders »*Ding*« ist viel zu concret für diesen abstracten Begriff.

S. 80 Z. 11 »*Am Ende seines Tisches sind nach Gasteweise*

Stier, Fisch« u. s. w. schr. *Auf seinem Tische stehn für den Gast Rind, Fisch* u. s. w., nämlich als Gerichte aufgetragen. برّ سرِ ist gewöhnlich nur ein verstärktes برّ, arab. عَلَى, im neueren Gebrauche auch bloss سرِ als präpositioneller Ortsaccusativ; s. meine pers. Grammatik 2. Aufl. S. 82 vorl. und l. Z. und vgl. S. 102 Z. 12 mit der Uebersetzung S. 103 Z. 12.

S. 80 Z. 16 »*Leyer*« und S. 108 Z. 6 »*Laute*« schr. *Harfe;* denn mit diesem europäischen Instrumente hat der persische *ćeng* wenigstens die grösste Aehnlichkeit; s. die Abbildung davon in *Lane's* englischer Uebersetzung der Tausend und Einen Nacht, Bd. I S. 228.

S. 81 Anm. 3. *De Sacy's* »*zu deinen Füssen*« ist die richtige Uebersetzung von در پاى تو; vgl. S. 85 l. Z. mit S. 86 Z. 9, wo *Rückert* selbst so übersetzt. Mit sinngemässer Wortstellung also ist Z. 9 zu schreiben: *Ausser darnach, dass ich meine Seele zu deinen Füssen hinstreue.* Vgl. oben S. 533 Z. 10 flg.; nur dass hier statt des arab. نثر das pers. افشاندن steht. »*Auf deiner Spur*« wäre در پيِ تو oder در پيَتْ.

S. 84 Z. 17. Die Frage: »*Was für ein Schmerzbehafteter bist du?*« würde, wie das folgende چه كسى »*was für ein welcher?*« auf die Beschaffenheit gehen, wogegen das كُدام des Textes nach einer Person, einem Individuum unter zweien oder mehreren fragt. Daher ist zu übersetzen: »*welcher Schmerzbehaftete bist du?*« nämlich unter den Hunderten, die der Fragende dem zweiten Halbverse zufolge gefangen hält. Uebereinstimmend damit der Zusatz: گو نامِ تو چيست »*Sage, wie heisst du?*«

S. 84 Anm. 2. Die Auffassung von درمانم als *mein Heilmittel*, »*die Medicin für mich*«, ist offenbar die vom Dichter selbst gewollte.

S. 88 Anm. 1. Da beide, نَعيم und جَحيم, indeterminirt sind, so ist genauer zu übersetzen »*in einem Lustort*« und »*in einem Feuerpfuhl*«.

S. 90 Z. 6 v. u. »*sich drehend wie der Himmel*« schr. *dem Himmel gleich geworden*, گشته in derselben Bedeutung wie im zweiten Halbverse. »*Dich drehend*« wäre گردان.

[247] S. 94 Z. 4 u. 5. Der Gegensatz von اوّل und آخر würde in der Uebersetzung schärfer bezeichnet sein durch *zuerst* oder *anfangs* statt »*gleich vom Anfang*«, und durch *zuletzt* oder *schliesslich* statt »*nun*«.

S. 95 Z. 13 »*Der Zarte ist der Beste, über den Niemand seine Seele betrübt*« schr. *Es ist besser, dass Niemand durch den Schönheitsstolzen Kränkung erleide.* نازنین ist absoluter Nominativ, او in کزو das darauf zurückgehende Pronomen, آن unser neutrales *das*, که in کزو die entsprechende Conjunction *dass;* wörtlich: *Der Schönheitsstolze — das ist besser, dass seinetwegen Niemand Herzeleid empfinde.*

S. 96 Z. 11 »*Kind des Messias*« schr. *Diener Christi.* Das durchaus nicht (s. Anm. 2) anzutastende پسر hat auch, wie فتی, ولید, صبی, *παῖς*, *puer*, *garçon*, *Knappe* u. s. w., jene Bedeutung, ohne oder mit خدمتکار, wie im Gazophylacium linguae Persarum S. 133: »Garzone servitore, famulus, garçon, valet: پسر خدمتکار«. — گر ترسائی bildet mit بی ترس آئی nicht nur ein paronomastisches Laut-, sondern auch ein artiges Sinnspiel, mit Anspielung auf die eigentliche allgemeine Bedeutung von ترسا: »*wenn du auch ein Christ* (*Gottesfürchtiger*) — *furchtsam* — *bist*, *sollst du doch furchtlos zu mir kommen*«.

S. 96 Anm. 4 l. Z. ist zu streichen.

S. 98 vorl. und l. Z. »*Mir fiel mit deinem listvollen Herzen ein Geschäft zu; geworfen haben in dieses mein Herz deine beiden Granatblüthen Feuer*«. Richtiger Gedankenfortschritt und Zusammenhang kommt erst dadurch in die beiden Vershälften, dass man کار nicht allgemein als *Geschäft* fasst, sondern als *Streit*, *Kampf*, *Treffen*, franz. *affaire*, *action*, wie in den damit zu-

sammengesetzten پيكار, كارزار u. s. w. »*Ich hatte einen Strauss mit deinem ränkevollen Herzen*; *da warfen deine beiden Granatblüthen Feuer in dies mein Herz*«. Durch eine Kriegslist lässt das ränkevolle Herz die beiden Granatblüthen (rothen Wangen), gleichsam als Grenadiere in ursprünglicher Bedeutung, Brandgranaten in das Herz des Gegners werfen.

S. 99 Z. 12 »*den Funken* (*der Zerstörung*)« schr. *einen Funkenregen;* demgemäss sind auch »*ein Funken*« und »*dem* [248] *Funken*« S. 121 Z. 8 und 9 zu ändern. Denn شرار ist Collectivsingular, Einheitsnomen aber شرارة. Auch bewirken diese sprühenden Funken nicht die »*Zerstörung*« der Seele, sondern entzünden nur in ihr ein Liebes- und Sehnsuchtsfeuer.

S. 101 Z. 11 und 12. Die Uebersetzung von در ثروت, arab. في الثروة, durch »*in Reichthum*« fehlt durch zu grosse Wörtlichkeit; unser Sprachgebrauch verlangt für dieses در *in Betreff* oder *in Anbetracht*. Der Sinn des ganzen Verses: *Wenn durch die Sonne deiner Huld ein einziges Sonnenstäubchen zu mir gelangt, fühle ich mich in Anbetracht des* (dadurch erlangten) *Reichthums von der Erde zum Siebengestirn emporgehoben.*

S. 103 Z. 4 und 5. Das in كز S. 102 Z. 3 enthaltene كه ist nicht Relativ-, sondern Conjunctivpartikel: »*Da* (oder *Als*) *dein Gegner aus prahlerischem Hochmuth immer mehr Lebensjahre begehrte*, *zahlte ihm deine Lanze mit scharfer Spitze Vernichtung aus*«. (S. oben S. 564 d. Anm. zu S. 102 Z. 3 und 4.) Dieses كه steht nie, wie unsere ihm entsprechenden Conjunctionen, zu Anfang des Satzes, sondern immer erst nach einem oder mehreren Worten, wie z. B. auch S. 204 Z. 8, wo die Verkennung seiner Bedeutung weiter zu unrichtiger Auffassung der zweiten Person des einfachen Präteritums, دادى Z. 9, als dritter Person des Imperfectums geführt hat. Jener Vers bedeutet: *Indem du ein Schönheitsmal aus Ġâlie auf deine Wange drücktest*, *kündigtest du* (eben dadurch) *dem Monde und der Sonne einen Herrlichkeitssieg* (über sie beide) *an.*

S. 103 Z. 8 »*Sie* (meine schwarze Locke) *wird durch deinen Hof Seide nun*, *ohne Zeichen sitzend*« schr. *Es* (mein schwarzes

Haar) *ward nun durch deinen Hofdienst weisse, ungemusterte, flach anliegende Seide*«. »Ungemustert« بى نشان, arab. بلا عَلَم, ohne anderfarbiges Abzeichen; »flach anliegend« نِشين, arab. قَاعِد, nicht, wie früher, emporstehend oder gekräuselt.

S. 103 Z. 13 »*auf diesem Haar von solcher Art und Weise*«. In بر سَرِ موئى چُنان چُنين bezieht sich چُنان, arab. كذاك, auf das frühere schwarze, چنين, arab. كهذا, auf das gegenwärtige, weisse Haar: *Erbarme dich über ʿAmîd, der an deinen Hof kam mit schwarzer Farbe auf einem Haare* (*damals*) *von jener,* — (*jetzt*) *von dieser Beschaffenheit.*

[**249**] S. 103 Anm. 5 »Statt: *aller*« schr. *Statt aller.*

S. 104 Anm. 1 »*eine Rede*« schr. *ein Redestück in Prosa,* wie auch das dem سخن entsprechende arab. كلام vorzugsweise so gebraucht wird, im Gegensatze zu شِعْر; s. Kâmil ed. Wright, S. ٧٠٨ Z. 3: لولَم يَجُزْ فى الكلام لَجاز فى الشِعْر.

S. 108 Z. 6 »*In lauter Stöhnen*« genauer: *Vor lauter Stöhnen.*

S. 108 Anm. 1. Der Dichter hat jedenfalls نَظَاره und nicht نَظّاره im Sinne gehabt, und *Rückert* hätte nur nicht, gegen seine eigene Uebersetzung, نَظّاره schreiben sollen. Das Versmass an sich erlaubt Beides. Jenes نَظَاره ist ein neugebildetes arabisches Wort, welches die Perser, العَجَم, nach Bistânî, Muḥ. al-Muḥ. S. ٢٠٩٢ Sp. 2 Z. 5 und 6, für التنزّه فى الرياض والبساتين, also ganz in der hier durch den Zusammenhang geforderten Bedeutung gebrauchen. پَى, أَزْ پَى mit Genetivanziehung, eigentlich einem Menschen oder Thiere *auf der Ferse, hinter* ihm *her;* weiter *in Verfolgung* oder *zur Erlangung* von etwas, vor Abstractbegriffen und Infinitiven *zum Zwecke* von, *zu, wegen* (*causa,* nicht *propter*), *um zu,* immer mit causa finalis, nie mit causa efficiens. Daher

S. 235 Z. 21 und 22 لِلّٰهِ ٱلْحَمْدُ أَز پَيِ جاه الخ nicht »*Dem Herrn sei Lob über die Macht und den Preis des Landesherrn! Ein Juwel der Hoheit ist aus dem Ocean der Gerechtigkeit ans Ufer gekommen*«, sondern: *Gott Lob! Zur* (*Befestigung der*) *Macht und Herrlichkeit des Landesherrn ist die Perle der Hoheit* u. s. w. d. h. der Thronerbe auf die Welt gekommen. Hiernach ist Anm. 2 zu ändern. Ebenso bedeutet S. 267 Z. 3 »*wegen des Restes*«, پَيِ باق: um das noch fehlende Uebrige, die Zahl 8, hinzuzubekommen.

S. 109 Z. 11 »*Macht*« schr. *Grösse.* (»*Deine Macht*« wäre قُدْرَتْتْ, nicht قَدْرَتْ.)

S. 109 l. Z. »*So wird vor seinem engen Mund zur Knospe vor Scham die blühende Rose*« schr. im entgegengesetzten Sinne: *So wird die* (geschlossene) *Rosenknospe aus Scham vor seinem kleinen Munde zur* (erschlossenen) *Rose*, d. h. Da die Rosenknospe sieht, dass sie in einem Schönheitswettstreite mit seinem [**250**] knospengleichen Mündchen unterliegen müsste, so entzieht sie sich vor Scham darüber dieser Gefahr dadurch, dass sie ihren Kelch gleich ganz öffnet.

S. 110 Z. 9 und 10 »*deine Gerechtigkeit die reine Milch des Verlangens*« schr. *deine Rechtspflege die reinste Liebe.* — Z. 11 »*dein Besuch die ersehnte Gunst*« schr. *dein Gastbesuch das höchste Glück* (eig. der Vollerguss des Gewünschten).

S. 111 Z. 2 »*Reh*« generell bestimmt: *Antilope*, speciell: *Antilope leucoryx;* s. den Commentar zu Seetzen's Reisen, S. 496 Z. 19 flg. — Z. 3 »*Blick*« richtig; der Perser aber übersetzt *Auge*, چشم, wie طَرْف auch wirklich oft gebraucht wird. »*Biene*« schr. *Bienenschwarm* oder *Bienen* im Plural und ebenso S. 116 Z. 14. — Z. 4 »*ein Wurm*« schr. *Hitze*, nach dem berichtigten گَرْمى S. 110 l. Z.

S. 113 Anm. 2. Der persische Sprachgebrauch lässt nur *Rückert's* erste Uebersetzung des Halbverses S. 112 Z. 16 zu: »*Gott sei Dank, dass er mir so* (*durch den Tod*) *zu Hülfe kommt gegen meinen Schmerz*«, nicht; »dass (nur wenigstens noch) meine

Klage vor Schmerz ergehet«. Denn رسیدن ist stets gelangen, hinkommen, nie ergehen, vorkommen, geschehen. فریادرس, arab. صارخ, صریخ, βοηθός, — zunächst: den Hülferuf mit Gegenruf erwiedernd, dann: zu Hülfe kommend, Helfer, — zeigt übrigens klärlich, dass auch فریادرسیدن (wovon S. 113 Z. 16 فریادم رسد) eine Art Zusammensetzung ist st. بفریاد رسیدن, *zu Hülfe kommen*, wie bei Ḥâfiẓ, ed. Brockh., II, S. 6 Z. 7: عشقت رسد بفریاد, *die Liebe kommt dir zu Hülfe.*

S. 114 Z. 4 und 5 »*Alles im Himmel*« dazu wäre der Artikel الفلك nöthig; فلك aber ist einer der sieben Planetenhimmel, und die hier angeführten beiden Worte, ohne das folgende يسبحون Sur. 21 V. 34, bedeuten an und für sich: *Jedes* (der beiden Hauptgestirne, Sonne und Mond) *ist an einem* (besondern) *Himmel.*

S. 116 Z. 13 »*Kunde*« schr. *Verständniss*, »*weise*« schr. *Gelehrter.*

S. 118 Z. 16 und 17 »*wohl bekomm's!*« شاباش ist nach Sinn und Sprachgebrauch unser *bravo!* wie das arab. أحسنت, [251] أحسنت u. s. w., *gut gemacht!* — Das Ausland v. J. 1855, Nr. 38, S. 893: »Der König (von Audh) riss die Augen auf, horchte, und rief Schabasch! Schabasch! (bravo! bravo!)« nämlich um einer Sängerin seinen Beifall zu bezeigen.

S. 119 Z. 8 »*Ende*« بن, *Grund*, Gegensatz zu »*Haupt*« سر; schr. demnach: *der Rede Haupt- und Grundregel.*

S. 120 Z. 11 »*ein einziges Mal*« dies wäre يكبار; »بيكبار« hingegen ist unser *mit einem Male.*

S. 123 Z. 1 »*besser*« könnte nach unserem Sprachgebrauche hier nur Adverbium zu »*sehe ich*« sein: »je vois mieux«; aber »خوبتر«, *schöner*, ist Adjectivum: *Die Sonne deiner Wange er-*

scheint mir nun, da dein Wangenflaum wie Staub zwischen sie und mein Auge getreten ist, noch schöner.

S. 123 Z. 17 »*Bildsäule*« schr. *Puppe* als Liebkosungswort. Hierbei sei bemerkt, dass alle bei *Freytag* unter لُعْبَةٌ stehenden Bedeutungen, mit Ausnahme der ersten, der Form لُعْبَةٌ zuzutheilen sind, wie denn auch hier Z. 15 لُعَبت zu lesen ist.

S. 125 Anm. 1 Z. 14 »*dem Auge einer herzraubenden Schönen*« schr. *dem schönen Auge der Herzräuberin* (des Liebchens), oder: *dem schönen herzräuberischen Auge;* denn خوش als Hauptwort zu nehmen verbietet der Sprachgebrauch.

S. 125 Z. 17. Die Uebersetzung: »*und eine Tasse voll Safranspeise*« entspricht der Lesart ويكى كاسه مزعفر mit Substantiv-Apposition, wie in يكى قَدَحْ شَرابْ u. dgl. Das vom Herrn Herausgeber gewählte ويكى كاسِ مزعفر aber gestattet die durch den antithetischen Parallelismus mit »*sechs zarte Brode*« und durch den gefälligern Sinn empfohlene Uebersetzung: *und einen safranfarbigen* (gelbrothen) *Becher Wein;* denn bekanntlich heisst nur der gefüllte Becher كأس.

S. 126 Anm. 1. Dieses كم ist wohl die durch ihre Lage in einer grossen, wasserreichen und fruchtbaren Aue (s. Géogr. d'Aboulféda par Reinaud et de Slane S. ۴۲۱) zu Viehzucht und Milchwirthschaft vorzüglich geeignete Stadt Kum (arab. قُمّ) im persischen ʿIrâḳ.

[252] S. 127 Z. 8 »سالْ« schr. سالِ in Genetivverbindung mit dem folgenden Eigennamen. — Z. 11 »*Judenkirsche*« ist doch etwas ganz Anderes als das S. 128 Anm. 1 richtig erklärte Bâdingân, d. h. *Melanzane*, franz. *mélongène*, volksthümlich *Paradiesapfel*, franz. *tomate.*

S. 127 Anm. 1. Näher liegt die Beziehung des او auf شكم, *Bauch: Wenn Linsen den Bauch füllen, so ist das Gewohnheitssache von ihm*, gegen die sich von Seiten eines feinern Geschmacks

nicht wohl streiten lässt, da der Geschmack einmal verschieden ist; oder, liest man خوى als vorausgestelltes Praedicat: *so ist das eben Gewohnheitssache.*

S. 128 Z. 1—2 »Lauter Namen für Nudeln oder Maccaroni«, doch nicht سنبوسه und قطاب. Das erste, arabisirt سنبوسك oder سنبوسق, bedeutet eine kleine Fleischpastete (s. *Ell. Bocthor* unter Pâté, und *Cuche* S. ٢٨٩ Sp. 1); قطاب aber ist Singular-collectiv von قطابة, d. h. Schnitzel, Fleischschnitzel.

S. 128 Z. 16 »*des Preises* (*Kaufpreises*)« schr. *von Gehäcksel* (*hachis*); denn das entsprechende Textwort ist nicht das arab. قيمة, sondern das türk. قيمه, ky'ma, von قيمق, zerhacken d. h. klein gehacktes und als Füllsel (farce) in verschiedene Arten von Gebäck u.s.w. eingeschlagenes Fleisch.

S. 128 Anm. 1 Z. 5 »gekocht« schr. gebraten oder geröstet.

S. 129 Z. 9 »*so bist du Meister*« vielmehr: *da giebt's für dich zu thun.*

S. 130 Anm. 1. كشمر, wie im Texte zu lesen ist, von كشمير, arab. قشمير, *Kaschmir*, nur prosodisch verschieden.

S. 132 Z. 20 »oder besser« schr. richtig.

S. 134 Z. 7, S. 135 Z. 4, S. 166 Z. 3 und 5 v. u., S. 192 Z. 10. »*Bart*« nämlich *Wangenbart* (Backenbart), wie an andern Stellen genauer übersetzt ist.

S. 135 Anm. 1. *Rückert* irrt darin, dass er, gegen die Erklärung der Morgenländer selbst, den Vergleichungspunkt auch bei سنبل in die Blätter statt in die Blüthen verlegt. *Sunbul* als secundum comparationis von Lockenhaar und Wangenbart ist nicht »*Krauseminze*«, نعناع, sondern die eigentliche *Hyacinthe* mit ihrem den Stengel wie krauslockiges Haar umgebenden [253] Blüthengewirr. An سنبل وريحان, *Hyacinthen und Basilikum*, ist nichts zu ändern.

S. 138 Z. 4 »*Meinen Adern und Fasern ein Gepräge hauche du ein!*« als ob صُور, die Auferweckungstrompete des Erzengels Isrâfîl (Sur. 6 V. 73 u. s. w.), Plural von صُورة wäre. Möglichst wörtlich also: *In meine Adern und Fasern blase Auferweckungstrompete!*« d. h. durch Spenden aus diesem Glase oder dieser Flasche wecke sie zu neuem Leben!

S. 138 Z. 7 »*diese räthselhafte Materie*« schr. *diese goldgleich geläuterte Substanz*, d. h. die Substanz der Seele; s. die letzte Bedeutung von نُكْتَة in Muḥ. al-Muḥ. Auf تنقيح, der Reinigung von Schlacken und allem Ausserwesentlichen, Ungehörigen, beruht auch die Vergleichung mit geläutertem Gold.

S. 138 Z. 12 »*Zupf' ihn am Ohr, sich des Guten zu befleissigen*« — eine derartige Mahnung würde bei dem »*Satan*«, wenn überhaupt möglich, wenig helfen; auch kann از كوشش nicht bedeuten: »*sich zu befleissigen*«. گوش ماليدن, die Ohren reiben, bedeutet, ähnlich wie frotter les oreilles, überhaupt züchtigen, mit Worten und Werken strafen, und كوشش احسان ist die vom Dichter gegen die Versuchungen des Teufels zu Habsucht, Geiz u. s. w. anempfohlene Handlungsweise: *Strafe ihn durch Fleiss im Wohlthun.*

S. 141 l. Z. »*Nicht ein Stäubchen deines Herzens ist bei mir, auf einmal hast du den Bund gebrochen*«. Wenn يكراه S. 140 Z. 6 einen neuen Satz anfinge, so würde man es nur mit einmal in praegnanter Bedeutung übersetzen können, wie wir sagen: »Du hast einmal den Bund gebrochen«, d. h. ein- für allemal. Aber dies wäre gegen die Analogie aller übrigen Verse des Gedichtes, in welchen das reimende Anfangswort der zweiten Vershälfte dem Sinne nach regelmässig zur ersten gehört. Man verbinde daher jenes يكراه mit نيست und übersetze: *Nicht ein einziges Mal ist ein Stäubchen deines Herzens bei mir; du hast den Bund gebrochen.*

S. 142 Z. 19 u. 20 »*Du hast den Anfang mit mir gemacht, zum Ende mach' es auch, aber gelind!*« Auch hier ist فَرْجام als Objectsaccusativ zu همى نمودى im ersten Halbverse zu

ziehen: *Gleich anfangs liessest du mich das Ende sehen; mag es nun kommen, aber gelind!*

[**254**] S. 142 Z. 22 »*doch du scherzest mit andern als mir*« der allgemeinen Bedeutung von نوازان entsprechend: *doch du schenkst deine Gunst andern als mir.*

S. 142 Z. 31 »*So mehre mir nicht Schmerz über Schmerz*« wörtlich: *mehre du nicht meinen Schmerz durch unsern Schmerz* d. h. mehre nicht den Schmerz, den ich mir selbst ohne dein Zuthun bereitet habe, durch solchen, an dem du gemeinschaftlich mit mir schuld wärest.

S. 148 Z. 7 »*Paradieseslust*« schr. *Paradiesesluft.*

S. 150 Z. 10 »*O du, durch dessen Rede erörtert sind die Koransverse der Tugend*« schr. *O du, der durch seine Worte Wunderwerke von Geisteskraft ausgeführt hat.* آيات Zeichen und Wunder, hier durchaus nicht in specieller Beziehung auf den Koran; هُنَر, arab. فَضْل, فضيلة, hoch ausgebildete geistige Begabung, hervorragendes Talent, gelehrte, schöngeistige oder künstlerische Virtuosität; hier nach dem Zusammenhange rednerische oder dichterische Meisterschaft, — nur nicht, weder hier noch Z. 15, »Tugend« und »Tugenden« im moralischen Sinne.

S. 150 Z. 11 »*deine Kunden*« d. h. was die Geschichte von dir verkündet oder erzählt.

S. 151 Z. 17 »*Macht es* (d. h. sein Ross) *am Leib einer Ameise kein Spitzchen eines Härchens wund*«. Setzt man, wie das گَردد des Textes verlangt, an die Stelle der beiden ersten Worte *Wird*, so gewinnt dadurch zugleich der Gedanke an Allgemeinheit und Grossartigkeit: Wohin immer der König zieht, da ist auch den geringsten Wesen Sicherheit gewährleistet, nicht nur vor den Hufen seines eigenen Rosses, sondern auch vor denen seines Gefolges.

S. 156 Z. 9 »*des Königreichs*« schr. *der königlichen Würde* oder *Macht.* Königreich ist مَمْلَكَت, nicht مُلْك.

S. 164 Anm. 1. Der gordische Knoten in Z. 2 und 3 löst sich ohne alle Gewaltthat von selbst durch richtige Lesung und Erklärung:

بَسَّ وبَسَّ ورَبّ ورُبّ ورَب
دَشت وگندم نیک وجَمْع وکَم خدا

رَبّ ist Infinitiv von رَبَّ = جَمَعَ, und رُبّ = pers. کَمْ, wenig, selten, nach dem bekannten Lehrsatze, dass رُبَّ — in dieser Hinsicht das Gegentheil des arab. کَمْ — durch Abschwächung [255] der ursprünglichen Bedeutung nach überwiegendem Sprachgebrauche nicht للتكثير, sondern للتقليل dient, mit andern Worten: nicht eine relative Vielheit oder Häufigkeit, sondern eine relative Wenigkeit oder Seltenheit ausdrückt. Man bemerke auch den sich auf diese Weise ergebenden Vocalparallelismus der beiden Glieder der arabischen Wortreihe mit zweimaligem *a u a*.

S. 166 Z. 4 v. u. »*in Verwirrung*« schr. *in's Verderben*, هَلاک = ضَلال.

S. 175 Z. 19 »*auf der Lauer stehen*« schr. *auf die Lauer stellen;* das hinzuzudenkende Object ist das im Laufe des Verses zur Vorandeutung des Schluss- und Reimwortes vorausgeschickte Wort; s. *Mehren's* Rhetorik der Araber S. 102 und S. ٩٩ in den Anmerkungen vorl. Z., wo الارصاد erklärt wird durch نَصْب الرقيب في الطريق, *den Laurer auf den Weg stellen.*

S. 180 Anm. 2 zu Ende. Der Vergleichungsgrund (vgl. oben S. 533 Z. 6 v. u. flg.) liegt darin, dass die Pistazie durch die aufgesprungene innere Schale den rothen lambertsnussähnlichen Kern durchscheinen lässt, wie der Mund durch die geöffneten Lippen das rothe Zahnfleisch.

S. 180 Anm. 3. Ohne tiefer liegende Beziehung dient die Mandel einfach wegen der mandelähnlichen Form des Auges als Bild für dieses.

S. 181 Z. 3 »*Grüsse*« schr. *Nachrichten.*

S. 184 Z. 14 und 15. Ohne das vom Reime geforderte Sinnesopfer: *Nicht fand ich, o weh, bei der Welt Beständigkeit; nicht fand ich, o weh, bei den Schönen Treue.*

S. 186 Z. 13 »*mache nicht von trockner Ascetik Profession*«

genau: *gieb nicht* (als Muršid, geistlicher Führer, deinen Muriden, Zöglingen) *zu starrer Ascetik Anleitung.* Ueber خشکی in solcher Verbindung s. meine pers. Grammatik 2. Aufl. S. 208.

S. 186 Z. 17 und 19 »*Esel*« nämlich خر صالح, *frommer Esel,* das gewöhnliche Schimpfwort für einen albernen Frömmler; s. ebendaselbst S. 208 und 209.

S. 192 Z. 9 »*den Bart*« nämlich den spriessenden Backenbart mit der leichten Krümmung seines untern Endes nach dem Schönheitsmale auf der Wange hin, wie der Ballschlägel sich mit seinem klauenartig gekrümmten untern Ende nach dem Balle hin richtet.

S. 193 Z. 16 »*Er ist Gott allein*« dies wäre هُوَ ٱللّٰهُ وَحْدَهُ; aber هُوَ ٱللّٰهُ أَحَدٌ ist nach den einheimischen Erklärern entweder: [256] *So ist's: Gott ist Einer,* oder: *Er* (nach dem ihr fragt) *ist Gott, Einer,* sowohl der Zahl als dem Wesen nach.

S. 199 Z. 9. پَرْدَه ist nach Burhân-i-ġâmiʿ unter Anderem کنایه از آسمان, eine Metonymie für Himmel, gleichsam der die Oberwelt verhüllende Vorhang. Statt »*O Himmelsadler des Zeltes der Lust*« wird demnach zu übersetzen sein: *O Paradiesvogel der Himmelsluft des Schönheitsstolzes*« von einem Schönen, der, wie der Paradiesvogel nach der Volkssage stets in den Lüften schwebt, sich nie aus der Aetherregion seines Schönheitsstolzes zu Gemeinem herablässt.

S. 202 Z. 4 v. u. »*aus guter Meinung*« از راه صَواب, *in rechter Weise.*

S. 203 Z. 18 »*Wasser und Feuer sind deiner Gemüthsart Söldlinge*«. Zu der schon oben S. 534 Z. 19 gegebenen Uebersetzung dieser Stelle ist nur noch erklärend hinzuzufügen, dass der Dichter meint, die Gemüthsart des Gepriesenen vereinige in sich die entgegengesetzten Eigenschaften und Kräfte des Wassers und des Feuers in so idealer Vollkommenheit, dass beide Elemente bei ihm noch zu lernen hätten.

S. 204 Z. 6 »*auf deinen Wangen*« ist ein willkürlicher Zusatz.

Die angebliche Bedeutung von مَنْدَل bei Castle und Meninski »mystax juvenum, seu lanugo juvenilis, qua vestiuntur genae« ist vielleicht daraus entstanden, dass man das خط, Strich, Linie, der Originalwörterbücher in der Erklärung von مندل, Zauberkreis [1]), irgendwie aus dem Zusammenhange herausgekommen, als selbstständige Bedeutungsangabe fasste. Der Sinn ist, dass der angeredete Schöne, weil Sandelholz unter ähnlichen aromatischen Substanzen zu zauberischen Räucherungen gebraucht wird, durch Einreiben seiner Stirn damit eine magische Operation zur Bezauberung seiner Liebhaber eingeleitet habe, wie ein Beschwörer durch Ziehen des magischen Kreises um sich.

S. 204 Anm. 2. از جان ist einfach von Herzen, d. h. gern, oder, wie wir gewöhnlich mit Verbindung beider [257] Ausdrücke sagen, von Herzen gern; verstärkt از جان ودل, türk. جان جان وكوكلدن, ودلدن.

S. 206 Z. 4 »*junges Schilf*« lieber, wie S. 180 Z. 8, »*junges Gras*« oder allgemein *junger Trieb*, woneben aber auch das persische نبات als *Kandiszucker* anklingt und mit dem vorhergehenden »*Zucker*« eine Art Oxymoron bildet.

S. 207 Z. 7 »*verklärt von Sonn' und Mond*« schr. *glänzender als Sonn' und Mond*; denn die Dichtersprache erlaubt den Gebrauch des einfachen Adjectivums und Adverbiums ohne angehängtes تَر in Verbindung mit اَزْ zum Ausdrucke des Comparativs mit als, wie türkisch آى وكونشدن روشن.

S. 208 Anm. 1. Vollkommen einverstanden mit der Berichtigung und Erklärung des Herrn Herausgebers, möchte ich nur mit noch etwas engerem Anschlusse an die Textworte über-

1) Burhân-i-ğâmi': مَنْدَل ومَنْدَلَه دايره وخط مدوّرى كه عزايم خوانان بر كرد خود بكشند ودر ميان آن نشسته دعا وعزايم خوانند, »Mandal und Mandala ist der Kreis und die runde Linie, welche die Beschwörer um sich ziehen und in deren Mitte sitzend sie Gebete und Beschwörungen recitiren«.

setzen: *wenn auch* (von der andern Seite) *dein Charakter ein Schweisstüchlein ist vor dem Antlitze der Bedürftigkeit*, indem deine Menschenfreundlichkeit den dürftigen Bittstellern gleichsam den Angstschweiss vom Gesichte abwischt.

S. 208 Anm. 5. چو ist hier nicht Zeit-, sondern Vergleichungspartikel, und der Halbvers bildet einen einfachen Comparativsatz: »*Ja wohl, wie ein Punkt auf dem ʿAin tausend ist* (d. h. ergiebt)«.

S. 209 Z. 14. Zur Bestätigung dessen, was oben S. 558 Z. 16 und 17 über سَبْز in Beziehung auf Haarfarbe gesagt wurde, und zum Beweise, dass dieser Sprachgebrauch auch im gemeinen Leben noch jetzt stattfindet, diene folgende Stelle aus *Morier*'s trefflichen »Abenteuern Ḥâǵî Bâbâ's in England«, deutsche Uebers. Leipz. 1828, 1. Th. S. 73: »Seiner Beschreibung nach war sie klein von Gestalt, besass aber Augen von einer erstaunenden Grösse und eine so grünende Gesichtsfarbe, als nur immer die berühmtesten Schönheiten von Irân«; mit der Anmerkung zu grünende: »Sebs oder grün ist ein Wort, womit man in Persien eine Brünette bezeichnet«.

S. 212 Z. 2 »*beseligten Gemüths*« schr. *gottgesegneten Verstandes*. — Z. 5 »*Wird kommen*« schr. *kommt*.

S. 215 Z. 18 »*Zitrone*« schr. *Pomeranze*, *Orange;* s. das Richtige S. 219 Z. 13 und 14. — Das »*Doch*« zu Anfang der vorletzten Zeile ist in die letzte zu setzen: *In ihrer Jahreszeit ist süss die Frucht; doch wie gäb's Melonen im Winter?*

[258] S. 216 Z. 16 »*Koriander*« کِشْمِش, die bei uns *Korinthen* genannten kleinen Weintrauben ohne Kerne, seien sie frisch oder getrocknet.

S. 216 Z. 21 »*Wenn deine Liebe nicht in meinem Haupte wäre*« schr. *Wenn deine Sonne nicht über meinem Haupte stünde*, d. h. wenn du mir nicht als Sonne deine belebenden Strahlen zusendetest.

S. 216 Z. 24 »*Du aber hast in deiner Hand nichts als Milde* (*Trauben*)«. Der Herr Herausgeber war in Anm. 4 der Wahrheit schon ganz nahe. Weder kann کَرْم in کَرَم zerdehnt werden,

noch dieses zugleich für jenes gelten, um so weniger, da die »Trauben« schon S. 215 Z. 5 v. u. genannt worden sind. — کَرَم, später gewöhnlich in کَلَم erweicht, ist ursprünglich کَرَنب (über die Lautveränderung s. oben S. 42 Z. 10 flg.), κράμβη, *crambe*, arab. کَرَنب und کُرُنب.

S. 216 l. Z. »*Zuckerwicke*« schr. *Zuckererbse;* Gazophylacium linguae Persarum S. 292: »Pisello, pisum, cicer, pois, نخود«.

S. 217 Z. 1—4. Verwechslung von Pastillen mit Pastete. قُرْص, pl. أَقْراص, nennt man alle runden, von einer flachen Basis convex aufsteigenden Bäcker-, Conditor- und Parfümerie-Waaren, besonders auch parfümirte oder ganz aus aromatischen Substanzen gemachte Wohlgeruchs-Pastillen; Gazophylacium l. P. S. 275: »Pastelletti di profumo, pastilli odorati, pastilles de senteur, خوشبو. بخور كشته. قرص كشته. اقراص كشته«. قُرْص صَنْدَل ist ganz richtig *Sandelpastille;* denn die Verschiedenheit des kurzen Vocals vor dem Reimconsonanten hindert den Reim nicht; s. das Ende der Anm. 5 zu S. 209 und Anm. 1 zu S. 217.

S. 217 Z. 11 und 12 bilden nicht, wie in der Uebersetzung, zwei Sätze, sondern einen Vordersatz und Nachsatz, von denen jener in gewöhnlicher Wortstellung lauten würde ای یارْ چو یاری نمی کنی: *O Freund, da du einmal keine Freundschaft hältst, was übst du soviel Härte und Unrecht?*

S. 222 Z. 9 und 10 »*Sonnenpriester*« schr. *Sonnenanbeter*. (Oder wollte *Rückert* durch diese Uebersetzung von *Âfitâb-perest* vielleicht eine von ihm damals vermuthete Verwandtschaft zwischen *perest* und *Priester* andeuten?)

[259] S. 224 Z. 4. Die Form »فَشْنَد« steht, gegen die allgemein gehaltene Bemerkung S. XIX Z. 18, schon in der ersten Aufl. meiner persischen Grammatik S. 10.

S. 224 Anm. 3. خُرُوج in politischem Sinne ist = خروج عن طاعة السلطان oder خروج على السلطان (s. die 2. Bed. bei *Freytag*),

die Handlung eines Rebellen, خارجی, welcher der bestehenden Regierung den Gehorsam aufkündigt, sich gegen sie empört oder selbst als Kronprätendent auftritt.

S. 226 Anm. 1. سعادت ist speciell die ewige Seligkeit, hier die Gelangung zu derselben durch den Tod, — das Gegentheil davon شقاوت, die ewige Verdammniss; s. Ali's hundert Sprüche S. 84 Nr. 258.

S. 228 Anm. 5. Zu dieser richtigen Erklärung von نثار رحمت, nur die Bemerkung, dass nach islamischer Vorstellung nicht der im Grabe liegende Hasan, sondern Gott selbst als derjenige zu denken ist, welcher die himmlischen Gnadengaben über das Grab und dessen Besucher ausstreut.

S. 230 Z. 9 flg. Der Vf. des HK. scheint طا Z. 1 als Zusammensetzung von ط = 9 und ا = 1 genommen zu haben; aber wie soll die Zahl 10 nach ihm aus jenem عُشْر از علی herausgefunden werden?

S. 234 Z. 15 »*Einsichtig in der Gutthat der Welt*« undeutlich für: *sich darauf verstehend, der Welt wohlzuthun.*

S. 237 Z. 17 »*Jedes einzelne, mögest du suchen aus ihm ein Meereskleinod gedoppelt*«. Das Einheitsnomen جوئی, von *Rückert* für جوئی von جستن angesehen, bildet den Gegensatz zu دریائی: *Ein jedes* (Beit) *ein Strom, dessen Sinngehalt ein zweifaches Meer ist,* hyperbolisches Bild für dichterische Gedankenfülle.

S. 239 Z. 5 »*die Forschung*« schr. *Keśfī,* als Dichtername (تخلّص).

S. 240 Z. 18 »*Vermuthung*« schr. *Einbildung;* der Sinn: Möge das Glücksgestirn seines Feindes immer so winzig sein und [260] bleiben, dass man sich nicht einmal einbilden kann, es zu sehen. Ebenso ist Z. 16 نقطهٔ موهوم der eingebildete, imaginäre, d. h. mathematische, in der äussern Wirklichkeit nicht existirende Punkt. »*Und der vermuthete Punkt seiner Annäherung enthalte selbst nur Entfernung*« wörtlich: *der* (in dem

Glücksgestirn seines Feindes gegebene) *imaginäre Punkt sei für ihn* (den gepriesenen Fürsten) *fähig fortgeschafft zu werden*, d. h. möge selbst dieses unfassbare Nichts für ihn fassbar werden, so dass es völlig beseitigt und vernichtet werden kann. (Statt مَوْهُوم schr. مُوْهُوم.)

S. 241 Z. 2 »*Von dem Sturmwind*« schr. nach dem Persischen: *Vor dem Sturmwind.* — Z. 11 »*über dessen Scheitel*« schr. *über seinem* (des gepriesenen Fürsten) *Scheitel*, — dem Sinne nach zu verbinden mit »*wie das irdische Paradies des Sheddâd*«.

S. 243 Z. 10 und 11. شاه جهان آباد ist beidemal als Eigenname zu übersetzen: *Gebaut hat Er in Dihlî* (das Schloss) *Śâhiǵihânâbâd* (Weltkönigsheim); *ewig bleibe Śâhiǵihânâbâd durch ihn wohlbehalten!* — Z. 16 »*Fluthbecken mit Springwerken*« schr. *Wasserbecken mit Springwerk.* — Z. 17 und 18 »*bis zum Hauch der Auferstehungsposaune*« schr. *bis zur Verheissungszeit*, d. h. bis zum jüngsten Tage, wie ميعاد oft im Koran, z. B. Sur. 3 V. 7. دَمْ eig. Hauch, Athem, Athemzug, arab. نَفَس; dann, wie dieses, Zeitdauer eines Athemzugs, Augenblick; weiter allgemein Zeitpunkt, Zeit.

S. 245 Z. 15 »*der sich auf die Zeit versteht*« schr. *der über die jetzigen Menschen hinaus* (mehr als diese) *einsichtsvoll ist.* الزمان hier wie in ملكِ الزمان, der König der Jetztzeit, d. h. der grösste jetzt regierende König.

S. 248 Z. 7 »*Es ziemt sich*« schr. *Es ist natürlich* (entspricht den Umständen und der Sachlage). — Z. 8 »*hinfort*« nach »من بَعد«; einen drastischern Sinn aber giebt مِن بُعْد: *aus weiter Entfernung*, d. h. schon lange vor der Geburt. — Z. 13 »*Denn die Sonne steht nur unter Einem Klima*« schr. *hat nur Ein Klima inne*, nämlich die heisse Zone innerhalb der Wendekreise.

S. 249 Z. 2—4 »*durch die Begeisterung deiner Huld ziemt es, dass wirkliche Dichter hinfort die Staffel deiner Huld ersteigen*« durch Verkennung des Spieles mit der doppelten Bedeu-

tung von احسان: im ersten Halbverse Wohlthun, Wohlthätigkeit, [261] im zweiten (etwas) gut machen, hier insbesondre gut dichten. Der Sinn: »*durch deine glänzende Freigebigkeit ist es natürlich, wenn die Dichter hinfort die Stufe der Meisterschaft ersteigen*«.

S. 249 Z. 20 »*ihre Verpflichtung an seine Freigebigkeit ahndend*« schr. *durch die Besorgniss seiner* (verschwenderischen) *Freigebigkeit in banger Furcht*, nämlich vor möglicher Hingabe an Unwürdige. قَيْد nach pers.-türk. Sprachgebrauche Sorge, Besorgtheit, mit dem Genetiv des Gegenstandes der cura oder sollicitudo. — Z. 22 »*das Streben auf ihn*« d. h. die Bewerbung um seine Hülfe; قَصْد in besonderem Sinne: Jemanden mit einem Gesuch angehen. — Z. 24 »*der Lobredner seiner Milde hat jede Schwierigkeit leicht*« schr. *die Lobdichtung* (مَدِيح) *auf seine Milde macht jede Schwierigkeit leicht*, einerseits durch ihre eigene Stofffülle, andererseits durch den dafür zu erwartenden reichen Dichterlohn.

S. 250 Z. 2 »*O siehe, welche Liebe seine Handlungsweise zur Beständigkeit des Gebens hat!*« schr. *O sieh, wie die Liebe* (zu den Menschen) *seinen Eifer zu immerwährendem Spenden antreibt!* داشتن بر wie arab. حمل على.

S. 250 Anm. 1. Nach der hier gegebenen Berichtigung gestaltet sich die Uebersetzung so: (*Er ist*) *solch ein König, dass, da seine Huld durch zarten Anreiz stets Herzen zu gewinnen strebt, selbst Christus, wie die Kranken zum Apotheker, nach Arznei* (zu ihm) *kommt*, — Christus, dessen blosser Athem todtenerweckende Kraft hatte.

S. 254 Z. 9 »*Nach Gottes Willen*« رَضِيَ ٱللّٰهُ, nämlich عنه, hier in Beziehung auf einen Gestorbenen: *Gott habe ihn selig!*

S. 255 Z. 21 »*Vertrauter der Edlen* oder *Weisen*« مُونِس فضلا *Erheiterer der Hochgebildeten.*

S. 257 Z. 22 »*die Lampe*« schr. *die Kerze.* — Z. 27 »*der Gepriesene* (*Träger*) *des Korans*« ممدوح قران, *der vom Koran Ge-*

priesene. »*Der Saturnstandige*« eine etwas gewagte Wortbildung, deren Sinn ist, dass Muhammed in der Reihe der Geister so hoch steht, wie Saturn in der Reihe der Planeten.

S. 262 Z. 6 »*der Prophet, die Krone der Glaubensverwandten*« schr. *der Prophet der Krone der Völker*, d. h. der Araber; s. Sur. 2 V. 137. — Z. 10 »*der Schmuck von ganz Mekka, der Stolz und Thron der Welt*« schr. *die Zierde des Alls, hochheilig wie Mekka, hocherhaben wie Gottes Weltenthron;* denn [262] مكّه عزّ und عرش مكان sind zwei zusammengesetzte Vergleichungs-Adjective, entsprechend den ebenfalls zusammengesetzten beiden Adjectiven in der zweiten Hälfte des ersten Halbverses. Vgl. كيوان مكان S. 257 Z. 19 und ضحّاك‌خوى s. oben S. 547 Z. 11 flg. v. u.

S. 263 Z. 13 »فتّح آلباب« schr. فَتْحِ آلْباب.

S. 264 Z. 19, S. 265 Z. 6 und 15 »*Einfall*« schr. *neue Erfindung*. — Z. 11 und 12 »*den* (*aufgerichteten*) *Fingern des Schâhs, bei eingebogenem Daumen, gegenüber* [*entsprechend*] *bemerke ich vier Elifs*«. Das ز vor انگشتان entspricht dem »Abstreifungs-من« des Arabischen (s. oben S. 544, S. 552 und 553), wonach zu übersetzen ist: *In den* (aufgerichteten vier) *Fingern des Schâhs über dem eingebogenen Daumen schaute ich nebeneinander vier Elifs.*

S. 265 Anm. 2 zu Ende. اسم اعظم S. 264 l. Z. als Ta'rîch ergiebt im Gegentheil die Zahl ۱۱۱۲ und mit Unterdrückung des Vorschlags-Elif von اسم das gesuchte ۱۱۱۱. Darauf deutet auch schon der zweite Halbvers S. 264 l. Z. hin: »*mit Eintritt von* اسم اعظم *in den Zahlenwerth*« d. h. mit Darstellung des Zahlenwerthes von اسم اعظم durch die im ersten Halbverse beschriebene Fingerhaltung.

S. 269 Z. 3 »كَتَف« schr. كَتِف.

S. 273 Z. 14 und 15. Von den beiden Uebersetzungen des zweiten Halbverses ist, da دارى nicht Imperativ sein kann, nur

die zweite zulässig. — Z. 19 flg. Der dem ursprünglich persisch gedachten Verse angekünstelte arabische Sinn ist so zu fassen: *Meine Schönheit* (d. h. mein Buhle) *hat treulos mein Haus geraubt* (خانَ داری nach der Aussprache des pers. خَانَه; — indem er sagte): *Sei an dessen Thüre!* (pers. بَدَرْش باش oder بَدَرْش برو, *i foras, ἴθι θύραζε*). *Er stürzte sich auf mein Haus und rief mir zu: Sei im freien Felde!*

S. 279 Z. 20 und 21. »*Da ein Verhältniss zwischen* شست *und* تیر *ist*« schr. *Da es* (nämlich زه) *mit* شست *und* تیر *zusammensteht.* — Ebenso vorl. u. l. Z. »*da ein Verhältniss zwischen* [263] زه *und* شست *ist*« schr. *da es* (nämlich تیر) *mit* زه *und* شست *zusammensteht.* قرینة stets concret: ein mit einem andern in Verbindung stehendes, ein Seiten- oder Gegenstück dazu bildendes Wort, ein in solchem Verhältniss zu einem andern stehendes Satzglied oder Satzganzes, Parallelglied, Parallelsatz.

S. 280 Anm. 1. *Rückert* übersetzt richtig; ازو hängt, wie S. 236 Z. 8 زِوِی von مقصود, von قصد, بر aber von زیاده ab, arab. الذى يُمْكِن قَصْدُ زيادةٍ على معنًى واحدٍ منه, wörtlich: über Eine Bedeutung Hinausgehendes, sie Uebersteigendes. Bei قَصَدَ مَعْنًى und أَرَادَ مَعْنًى, meinen, ausdrücken wollen, wird das Ausdrucksmittel sowohl durch مِنْ als durch بِ eingeführt; unmöglich aber ist قَصَدَ على معنى oder pers. بَرْ معنى قَصْد كرد.

S. 281 Anm. 2. چیزی dient nicht so wie هیچ zu blosser Verstärkung von نه, sondern bedeutet mit diesem zusammen immer nichts; daher ist nicht روی تو در میانست Object von نُگفت, sondern چیزی selbst. Ferner ist میان in Verbindung mit روی als Erz, eherne Waffe nicht »Scheide«, sondern Leibesmitte mit dem Gürtel, in welchem der Dolch steckt; s. Z. d. D. M. G. Bd. XVIII S. 629 Nr. II. Noch bestimmter tritt diese Bedeutung von در میان داشتن in der Inschrift eines persischen Dolches hervor, den ich im J. 1866 sah:

بکش خنجر که جان بهر توی نامهربان دارم
تو خنجر در میان داری ومن جان در میان دارم

»*Zieh den Dolch* (mich zu tödten!) *Denn ich habe das Leben nur für dich Lieblosen. Du hast den Dolch in medio* (im Gürtel), *und ich halte das Leben in medio* (dir zur Verfügung gestellt)«.

Der Doppelsinn der letzten Worte unsres Verses ist demnach: *Man darf aber darüber* (über deine blutvergiessende Grausamkeit) *nichts sagen* (sie nicht tadeln oder sich darüber beschweren); *dein Antlitz ist ja inmitten* (der mörderischen Locken, und dessen freigestellter Anblick sühnt auch den Mord), oder: *dein eherner Dolch steckt ja im Gürtel* (und würde, grausam wie du bist, den vorlauten Sprecher bald stumm machen).

S. 282 Anm. 4. Durch Substituirung von باز دار باشی für باز داری wird als vierte mögliche Bedeutung aufgestellt: *wenn du* [**264**] *ein Falkonier bist,* — so dass بازدار das gewöhnliche Nominalcompositum — wörtlich Falkenhalter — mit dem ی der 2. Pers. ist. »باز دست دار« wörtlich Falkenhandhalter, d. h. der den Falken in oder auf der Hand hält.

S. 285 Z. 3 v. u. flg. Als Lob gefasst, hat der Vers einfach folgenden Sinn: *Eine Rose ist für dich der Dorn in Freundeshand, ein Freudenlicht für dich das Feuer in Feindesauge.*

S. 286 Z. 10 »*den Abgott*« schr. *einen Abgott.*

S. 289 Anm. 3. کَمانِ گُروهه ist *Armbrust mit einem Kugelrohr.*

S. 293 Z. 8 »*Mein Wesen*« d. h. *mein Körper*, wie Perser und Türken das arab. وجود häufig gebrauchen.

S. 298 Z. 4 v. u. »*So viel ist gewiss*«. این قَدَر steht hier in beschränkendem Sinne, wie tantum: *nur so weit geht diese Vollkommenheit*, *dass* u. s. w., d. h. die Vollkommenheit deiner Gerechtigkeit und Billigkeit hat selbst wiederum darin eine Schranke, dass du im freigebigen Spenden kein gerechtes und billiges Mass hältst.

S. 299 Z. 8 v. u. »*dass sie so schrumpft zusammen*« mit Ver-

wischung des Sinnes, dem Reim zu Liebe. گِرْه, der Knoten im Herzen der Tulpe, ist das, was sonst خال, das schwarze Mal schlechthin (wie S. 292 Z. 5) oder داغ, das Brandmal, heisst, d. h. die schwarzen runden Punkte auf dem Boden ihres Kelches. Dass der Dichter sich auch diesen »Knoten« durch die Wirkung der Hitze entstanden denkt, zeigt der zweite Halbvers.

S. 302 Z. 11 und 12 »*Durch's Auge*« schr. *Sehr gern;* s. meine pers. Gramm. 2 Aufl. S. 110 und 111 Anm. 1. Mit dieser gewöhnlichen Bedeutung von بچشم verbindet sich aber hier überall vermöge des ایهام noch eine andere dem Zusammenhange mit dem Vorhergehenden entsprechende, und beide zusammen in der Uebersetzung immer in denselben Ausdruck zusammenzufassen würde auch ein Sprachkünstler wie *Rückert* nicht vermocht haben. Daneben ist im ersten Halbverse wie im letzten S. 303 durch بِسَرْ offenbar auf das بِسَرْ, arab. على الرأس, angespielt, welches in Verbindung mit وچَشْم, arab. والعَيْن, jene Bereitwilligkeitserklärung [265] noch verstärkt. Man sagt aber auch in Genetivverbindung بسرِ چشم (s. die angeführte Stelle der Grammatik), wo بسرِ einfach = بَرْ, عَلَى ist.

S. 303 vorl. Z. »*zur selben Zeit*« schr. *dann* oder *darauf*. Jenes wäre همانگه.

S. 304 Z. 2 »*jene Sterne*«. Ueber die nothwendige Vereinigung von آن mit سحرگاه s. oben S. 550 Z. 2 v. u. flg. Das übrigbleibende ستاره مى شمر ist Imperativ einer Quasi-Zusammensetzung ستاره شمردن, gleichsam sternzählen, wobei sich die zu denkende Mehrheit des zu zählenden Gegenstandes aus der Natur der Sache von selbst ergiebt; nach jenem آن aber müsste, da ستاره an und für sich ein Einzelbegriff ist, durchaus der Plural stehen. Vgl. گر تيغ بارَدْ S. 316 l. Z. »*wenn es Schwerter regnet*« wörtlich: *wenn es schwertregnet.*

S. 304 Z. 10 »*Wenn du das Haupt niederlegen willst in die Wüste meines Kummers*« schr. *Wenn du in die Wüste des Liebeskummers um mich ziehen willst;* denn سر نهادن bedeutet, wie روی نهادن, mit ب: den Kopf, das Gesicht, irgendwohin richten oder wenden, d. h. sich selbst dahin wenden oder begeben, arab. تَوَجُّه. »Das Haupt niederlegen« wäre سر فرو نهادن oder فرو آوردن.

S. 306 Z. 6 »*Hat mit dem Wimperblick die Quästionen von hundert Professoren gelöst*« schr. *wurde durch den* (blossen) *Wimperblick der Wissenschaftslehrer von hundert Professoren.* مَسْئَلَة quaestio, ζήτημα, wissenschaftlicher Lehrsatz, hier im Compositum مسئله آموز in collectivem Sinne.

S. 307 Z. 3 »*mehr als Schöpfung*« schr. *mehr als Geschöpf,* eigentlich: mehr als die Geschöpfe, die Geschaffenen, wie arab. الْخَلْق, d. h. die Menschen ausser dir. Ebenso »*weniger als Schöpfer*« eigentlich: weniger als der Schöpfer, Gott. — Z. 19 »*Grösse*« schr. *Macht.* — Z. 20 »*allmächtig*« schr. *gross*, »*ohne Gleichen*« schr. *ohne Machtgenossen, gleich Mächtigen.*

S. 309 Z. 19 »*Unter dem Einfluss seines hohen Schutzes zeugen beständig*« schr. *für seinen Hochsinn* (zum Dienste seiner [**266**] hochsinnigen Freigebigkeit) *werden beständig erzeugt;* denn dass زايند hier nicht in activer Bedeutung zu nehmen ist, sieht man aus dem grössten Theile der aufgezählten Dinge.

S. 310 Z. 12 »*aufrichtig*« schr. *richtig, wahrheitsgemäss.* — Z. 17—21. Wahrscheinlich hat der Dichter hierbei auch etwas noch Höheres im Sinne gehabt, nämlich das geheimnissvolle Monogramm الٓمٓ an der Spitze von Sure 2, 3, 29, 30, 31 und 32. — Vorl. Z. »*Brennen*« schr. *Leuchten,* in Beziehung auf »*die Kerze*«.

S. 311 Z. 3 v. u. »*in sich hat*« schr. *zulässt* oder *verträgt,* wie S. 285 Z. 6.

S. 313 Z. 11 und 12. Dem durchgängigen ب des Textes würde entsprechen: *durch die Wange —, durch den Wuchs —, durch die Lippe —, durch das Auge —.*

S. 314 Z. 16 زُلْفَيْنِ, ein nach arabischer Weise von زُلْف gebildeter Dual: die zwei zu beiden Seiten des Kopfes über die Schläfe und Ohren herabhängenden, von Natur lockigen Haarbüschel der Schönen, keine künstliche »*Lockenflechte*«.

S. 315 Z. 5 v. u. »*böse wird*« schr. *dräut*, wörtlich: Schrecken verursacht.

S. 317 Z. 3 »*So werden wir, so Gott will, den Nacken nicht* (*für jene Schwerter*) *beugen*« schr. *So biegen wir den Nacken nicht* (von jenen Schwertern) *hinweg; der Beschluss* (über unser Schicksal) *steht bei Gott.* Das نپیچیم ist durchaus richtig und nichts daran zu ändern; vgl. S. 194 Z. 14 und 19. — Z. 14 und 15 »*Wenn mir ein Schluck des Lebenswassers zu Theil würde* —, *so würde ich*« u. s. w. schr. *Wenn ich des Lebenswassers theilhaftig werde* —, *so werde ich* u. s. w. بهره, mit یافتن ein Quasi-Compositum bildend, ist nicht, davon getrennt, für »بهره« zu nehmen.

S. 322 Z. 17 und 18, 19 und 20 »*Wenn du — waschest, wird* —« u. s. w. schr. *Da du — wuschest, wurde* u. s. w.

S. 325 Z. 8 »*die Unterscheidungen*« schr. *die Kennzeichen* oder *Merkmale*, بَيِّنَات, ein Kunstwort der Wissenschaft von den geheimen Kräften der Buchstaben, علم الحروف, dessen hier Z. 15—17 gegebene Erklärung mit der im Calcuttaer Dict. of the technical terms S. ١٢٨ Z. 8 flg. und S. ١٥٩ Z. 3 und 4 übereinstimmt.

S. 329 l. Z. und S. 330 Z. 3 »*ein Zeichen von ihrer Wohnung*« schr. *ihre Wohnungsangabe* (gemeinhin *Adresse*).

S. 330 Z. 11 und 12. Der Satz ist keine Frage, sondern eine Aussage: *Es ist nicht in der Ordnung, dass wir deinen* [267] *Namen nicht wissen.* راه ist vorzugsweise der rechte Weg, die ordnungs- und regelmässige Seins- und Handlungsweise. Daher براه است: es geziemt, gehört, schickt sich. — Z. 13 und 14. Der Sinn: *Da zeigte er seinen* (geraden, gleichsam ordnungsmässigen) *Wuchs und sprach lachend: W i r sind in Ordnung.*

S. 331 Z. 7 »آزره« schr. آزره. — Z. 5 v. u. »*was in deinem Namen*

beschlossen ist« so, wenn man خَتْم liest. Mit خُتْم aber ist der Sinn: *was mit deinem Namen besiegelt ist*, d. h. den Siegelabdruck deines Namens trägt; vgl. S. 373 Z. 10.

S. 332 Z. 6 »*zu einer Mosisfrist*« schr. *zu Mosis Stelldichein*, d. h. zu geheimer Audienz bei Gott für die Auserkorenen, wie die, zu welcher Moses auf den Sinai beschieden wurde.

S. 333 Z. 3. Wörtlich: »*Da ist Ḳâf bis zu Ḳâf Käufer*«, d. h. Da möchten die den Raum zwischen den gegenüberliegenden Seiten des Ringgebirges um die Erde Bewohnenden alle ein solches Feenkind kaufen.

S. 338 Z. 11 »طَوْر« طُور, nach dem nächstliegenden, in der Uebersetzung ausgedrückten Sinne (denn طَوْر »Mons« bei *Freytag* ist unrichtig); aber allerdings طُور nach einer andern, in Anm. 1 verfehlten Auffassung: *von dem Vorplatze* (oder *durch, über den Vorplatz*) *des Vermittlers geheimer Mittheilungen* (d. h. des Mundes) *geht seine Auffahrt*, d. h. der Zahnstocher steigt von den Lippen (oder durch, über die Lippen) in den Mund und zu den Zähnen auf.

S. 340 Z. 8 »*das Auge der Seele*« schr. *das Selbst der Seele, die eigentliche, wahre Seele.* — Z. 19 »*deine Schmeichelei*« vielmehr: *dein geziertes Wesen.*

S. 342 Z. 6 »*deine*« schr. *seine.* Z. 4 v. u. »*bürgende*« d. h. *Unterhalt gewährleistende, versorgende.* — Z. 2 v. u. »*Sein Herz wird durchbohrt*« schr. *Er* (der Schacht) *reisst sich die Seele aus*, mit leicht erklärlichem Doppelsinn.

S. 343 Z. 12 und 13. Die von dieser Uebersetzung Z. 14 —16 gegebene Erklärung verfehlt den einheitlichen Sinn von غُبار از میان داشتن. Dieser »Staub« ist nach beiden Seiten hin derselbe: der durch den Kampf zwischen zwei Gegnern aufgewühlte, und ihn e medio tollere oder wegschaffen ist soviel als den Kampf selbst beilegen. Z. 8 bedeutet wörtlich: *Was wird es schaden, wenn deine Hand den Staub zwischen mir und der Zeit wegschafft?* d. h. Wie gut wird es sein, wenn du zwischen mir und dem Schicksal Frieden stiftest! S. oben S. 571 d. Anm. zu S. 36 Anm. 1.

[268] S. 346 Z. 10 »*correspondirendes*« schr. *nach mehr als Einer Seite hin gewendetes.* »*Aufeinanderfolge*« schr. *Herbeiziehung eines folgenden* (*Lobes*).

S. 350 Z. 2. Eigenthümlich ist in شَبَكِی statt شَبَهٔ die Erhaltung des alten Schluss-ک statt des spätern lautlosen ه, an dessen Stelle zwar auch im Neupersischen wieder گ tritt, aber regelmässig nur vor der Pluralendung ân und vor dem Abstract- und Relativ-î. — Z. 14 »*Wie den Garten erhöht hat der Wuchs des Wachholders*« schr. mit Umkehrung des Subjects und Objects: *Wie der Garten erhöht hat den Wuchs des Wachholders*, d. h. ihm hohen Wuchs verliehen hat. — Z. 6 v. u. »*wie sollt' ich noch*« u. s. w., schr. *wie lange soll ich noch* u. s. w.

S. 351 Z. 4 »*Welche mir von andern kein Wasser, als nur das meiner Augen, eingebracht haben*« schr. *Welche von niemand anderes Wasser als das aus dem Auge für mich hervorgelockt* (eig. losgemacht) *haben*, d. h. Welche mir keine andere Genugthuung verschafft haben als die, dass Hörer und Leser dadurch bis zu Thränen gerührt wurden. آب, Wasser, ist hier in dreifacher Beziehung gebraucht: das aus seinen Versen »träufelnde Wasser« ist ein Bild von deren *ὑγρότης*, das zweite (als durststillend) von Befriedigung äussern und innern Bedürfnisses, das dritte steht für Thränen.

S. 358 Z. 19 und 20. Der erste Halbvers bezieht sich weder auf den Gaznewiden Maḥmûd, noch auf einen andern Fürsten, sondern auf Gott: *Im Namen Desjenigen, dessen Ajâz* (antonomastisch für *Liebling*) *maḥmûd ist*, doppelsinnig: als Eigenname *Maḥmûd* = *Muḥammed*, als Eigenschaftswort, aber mit Beziehung auf denselben, *preiswürdig.* — Der zweite Halbvers ist sufisch; der Liebeskummer um Gott, d. h. der Sehnsuchtsschmerz des nach Gott verlangenden, wird in dessen Herzen gleichsam zu einem Götzentempel, worin der Götze, — der ideale Geliebte, — mit Liebeswerbung (nicht »Scherz«) und Flehen um Vereinigung mit ihm angebetet wird.

S. 360 Z. 11 »*traun!*« مگر ist in solcher Verbindung vielleicht, etwa, wohl, wie S. 203 Z. 3, S. 371 Z. 1. — Z. 12 »*was sie anregte*« schr. *was sie vorbrachte*, پیدا کرد, wie die Perser

selbst das انکیختن in solchem Zusammenhange erklären. — Z. 22 »*In diesem Fall reichte kein Freund mir hülfreiche Hand*«. Das Persische enthält eine Prägnanz; wörtlich: *Aus diesem Unfalle heraus reichte kein Freund mir die Hand*, d. h. aus ihm half mir kein Freund durch Handreichung heraus. — Z. 3 v. u. »*Versetzung der Construction*« schr. *Umstellung der Satztheile;* wörtlich: Auf Umstellung Beruhendes.

[269] S. 362 Z. 17 »*Anstechung*« ist für قَدْح zu schwach, giebt auch das in dem Worte liegende sinnliche Bild nicht wieder. قَدْح ist ganz eigentlich: dem guten Rufe Jemandes durch ehrenrührige Reden Abbruch thun. Also Ehrenschädigung, Ehrenverletzung, die oft unter ebendiesem Namen der Gegenstand gerichtlicher Civilklagen im moslemischen Morgenlande ist.

S. 363 Z. 1 »سَرَقات« die gebräuchliche Form ist سَرِقات; s. Dict. of the techn. terms S. ٦٧٧ u. d. W. السرقة.

S. 369 Anm. 1. Wenn قَوّال, wie hier, eine besondere Classe von Hofbedienten bezeichnet, — denn die durch را nach قوّالان ausgedrückte Determination, arab. القوّالين, weist darauf hin, dass die verlangten ḳauwâlân bestimmte im Dienste des Sultans angestellte Leute waren, — so entspricht es dem pers. گُوينْدَه, Vocalmusiker, Sänger; wir würden sagen: die Kammersänger. Den Gegensatz dazu, die andere Hälfte der Hofcapelle, bilden, سَازَنْدَگان, die Instrumentalmusiker.

S. 373 Z. 10 »*Aufgedrückt*« schr. *Eingegraben.*

S. 374 Z. 13 »*gerade*« schr. *stark.* (*Rückert* scheint قويم im Sinne gehabt zu haben.)

S. 379 Anm. 1. Es ist doch wohl, wie *Rückert* will, تابَشْ mit dem Suffix der 3. Pers. zu lesen; andernfalls fiele ja jede Wechselbeziehung zwischen تابش und رخسارهء خور hinweg. Es ist dies die Redefigur الاضمار على شريطة التفسير, *de Sacy*, Gr. ar

II, S. 370 und 371. Eigentlich soll das erklärende مُظْهَر unmittelbar auf das مُضْمَر folgen, aber wenigstens bei den Spätern geschieht dies nicht immer. So heisst es bei einem Dichter in *Dozy*'s History of the Almohades S. ٧٣ vorl. Z.

لا يَسْتَبِيكَ الهَمُّ نَفْسَكَ عَنْوَةً   وٱلكأسُ سَيْفٌ فى يَدَيْكَ صَقيلُ

»Nicht sollen dich die Sorgen, deine Seele, mit Gewalt in die Gefangenschaft führen, solange noch der volle Becher in deinen Händen ein geschliffenes Schwert (zur Abwehr der Sorgen) ist«.

[270] S. 380 Anm. 1. Man liest wohl besser: نَبْوَد شَكَرِ خورِ تو بر شاخ شَكَرْ »der deiner würdige Zucker (oder: der Zucker zu deinem Essen) wird nicht vom Zuckerrohr geliefert«, was sich ebenso in gutem als in schlimmem Sinne deuten lässt. »بر شاخ شکر« wörtlich: am Zuckeraste oder Zuckerzweige, durch Verwandlung des Zuckers in eine Frucht, die, wie andere, an den Aesten oder Zweigen eines Baumes oder Strauches hängt.

S. 382 Anm. 2. Das ى in سيوم, der dritte, ist allerdings nur eine »Lesemutter«, und das Wort lautet, mag es سوم oder سيوم geschrieben sein, immer sĭwŭm mit kurzem i und u, nie sĭjûm oder sîwŭm. Dagegen ist der dreissigste سِى أُمْ oder mit Erweichung des Hamza سِيِيُمْ, سِيُّمْ, sîŭm oder sîjŭm.

S. 389 Z. 6 v. u. Vgl. S. 190 Z. 13 und 14 »*In den Argumentationen der Gottes-Einsicht*« schr. *Unter den Beweisen für das Schauen Gottes.* Es bezieht sich dies auf die von den muhammedanischen Theologen vielfach behandelte Frage, ob ein wirkliches Schauen Gottes von Seiten der Engel, der höchsten Propheten und der Seligen im Paradiese möglich sei. Der Dichter versteigt sich zu der Schmeichelei, die von göttlichem Lichte strahlende Stirn des gepriesenen Fürsten, die von Sterblichen ja angeschaut werden könne, sei der stärkste Beweis auch für jene andere Möglichkeit. — L. Z. »*Müsse beides im Einverständniss*

mit deiner Lieb' und deinem Zorne sein«. *Rückert* scheint bei موقوف an مُوافِق gedacht zu haben; aber der Textausdruck ist stärker: *Müsse beides auf deine Freund- und Feindschaft gestellt sein!* Die Planetengeister, die Vorsteher und Lenker ihrer resp. Gestirne und des guten wie bösen Einflusses derselben, sollen zum Bestimmungsgrunde für jenen wie für diesen die freundschaftlichen und die feindseligen Gesinnungen des Fürsten machen.

XLIII.[1])

Ueber das türkische Masra مصره hat uns Herr Vicekanzler Dr. *Blau* folgende Notiz gegeben:

»*Von Schlechta-Wssehrd* bemerkt in den Sitzungsberichten der Wiener Akademie der Wissenschaften, Juli 1855 S. 168, dass eine gewisse Quantität Wasser, die aus den Reservoirs durch Röhren den einzelnen Häusern Stambuls zugeführt wird, Massura, die Hälfte davon Nisf Massura genannt wird. Er schreibt nach einer türkischen Originalquelle ماصوره. Ich habe dasselbe Wort, mit Verflüchtigung des Mittelvocals, Masra aussprechen hören. Wenn v. Schlechta angiebt, dass ماصوره der Name einer dünnen Art Schilfrohr sei, so habe ich einer so bestimmten Behauptung nichts [334] entgegenzusetzen, da erfahrungsmässig in der türkischen botanischen Nomenclatur noch Alles im Argen liegt. Doch möchte ich darauf hinweisen, dass nach den Wörterbüchern مصره und daneben ماسوره Spindel und Weberschiffchen bedeutet und dass die Ableitung jenes Kunstwortes der Hydraulik von dieser Bedeutung nicht weniger möglich ist, als die Entlehnung eines andern terminus technicus desselben Faches, Hilâl هلال, von der Neumondssichel«. —

Das persisch-türkische Ferhengi Śu'ûrî hat unter ماسور Folgendes: »Mâsûr, mit unpunktirtem sîn und û, ist die Weberspule (جلاهلرك ماصوره سى), auf welche man Garn wickelt und die man in das Weberschiffchen (مكيك) einlegt, womit man dann webt«. Meninski giebt diese Bedeutung nach »*Ferh.*« auch den Formen ماسوره, ماشوره und ماشورى, die ich aber in dem zu

---

[1]) Erschien zuerst im zwölften Bande der Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft v. J. 1858, S. 333--335.

Constantinopel gedruckten Ferhengi Śuʿûrî nicht finde. Burhâni ḳâṭiʿ und Heft Ḳolzum haben in derselben Bedeutung nicht ماسور oder ماسوره, sondern ماشوره, ausdrücklich mit punktirtem śîn, welches sie beide so erklären: 1) Kleines Rohr (نى كوچك) auf welches die Weber Garn wickeln, um es zu weben [1]. 2) Rohes Garn, welches auf die Spindel gewickelt wird. 3) Rohr (نى), von dem man das eine Ende in den Mund und das andere in Wasser steckt und saugt. 4) Ueberhaupt Rohr, Röhre, Leitungs- und Ausgussrohr (لوله, im türk. B. ḳ. لوله وامزك). 5) Eine Art Spiel. 6) Alles in einander Gewirrte«. Das von *Redhouse* 1266 d. H. zu Constantinopel herausgegebene arabisch-persisch-türkische Wörterbuch منتخبات عثمانيه hat bloss: ماشوره لوله امزك اولوق ماصوره. In einem Pariser koptisch-arabischen Glossar fand ich unter آلات القزّاز, den Werkzeugen des Seidenwebers: »ⲛⲓⲥⲉϩⲓ المواسير« und in einem andern, ebenfalls unter Wörtern die sich auf die Weberei beziehen: »ⲙⲁⲥⲟⲩⲣⲓⲟⲛ منسور«, wo das hellenistische *μασούριον* in dem ihm zur Erklärung dienenden منسور unverkennbar eine Corruption des ursprünglich persischen ماسور aufweist. *Bocthor*'s Dictionnaire français-arabe hat: »Navette, instrument de tisserand, ماصورة الحيّاك — مكوك«. Noch eine Bedeutung liefert *Berggren*'s Guide français-arabe: »Pipe, pour fumer, — au Liban ماسوره مواسير, [335] *masoûra*, pl. *mwâsîr*«. — *Redhouse* endlich in seinem türkisch-englischen Wörterbuche erklärt مصره so: »Subst. turc. A small sized pipe or measure for water in the hydraulic system«, dessgleichen ماسوره: »Subst. pers. A small waterpipe or spout; a small measure of waterpipe in the system of hydraulic«; der türkische Kamus erklärt das vom pers. ستيزه herkommende arabische إِسْتِيج und إِسْتَاج (bei Freytag II,

---

[1]) Das türkische Burhâni ḳâṭiʿ spaltet diese Bedeutung in zwei: »1) das von den Webern maṣra مصره genannte dünne Rohr انجه قامش, auf welches Garn gewickelt wird. 2) das dünne Rohr, welches in das Weberschiffchen مكوك eingelegt wird und das in provinziellem Türkisch تردك heisst«.

S. 283, Col. 1) so: ماسوره تعبیر اولنان دلیک قامشه دینور که جولهلر اکا طوقونجق ایپلکی صاروب مکوکه ادخال ایدرلر »das den Namen mâsûra führende hohle Rohr, auf welches die Weber das zu webende Garn wickeln und es dann in das Weberschiffchen einlegen«.

Nach allem diesen dürfen wir wohl nicht zweifeln, dass die ursprüngliche Bedeutung des persischen ماشور oder ماشوره Rohr, Röhre ist; in besonderer Anwendung: Wasserröhre, Brunnenrohr, und daher eine bestimmte, durch die Dimension der Leitungs- und Ausgussröhre bedingte Quantität Röhrwasser; — Saugrohr, Pfeifenrohr; — Spulrohr, Spule, und per synecdochen Weberschiffchen; — nach einer andern Seite hin: auf die Spule oder Spille gewickeltes Garn, Garnknäuel, pelote (gleichsam eine Spindelvoll, fusée; das türk. B. ḳ. giebt diese Bedeutung durch: ایکه صارلش ایپلک یومغی, auf die Spindel gewickelter Garnknäuel), und daher, wie unser Knäuel, alles in einander Gewirrte. Diese letzte Bedeutung geben Burhâni ḳâṭiʿ und Heft Ḳolzum auch den Formen ماشور, ماسور und ماسوره. Durch Arabisirung ist dann das aus ماشوره abgeschwächte ماسوره in ماصوره und davon weiter in das türkische مصره übergegangen. Statt *Bianchi's* »fuseau« aber, als Bedeutung von ماسور oder ماسوره, wird zu schreiben sein: époulin, cannette.

XLIV.[1]

Am 14. Febr. 1853 erhielt ich von Herrn Rittmeister Freiherrn von Biedermann, ord. Mitgliede der D. M. G., die Copie einer türkischen Inschrift, welche während des J. 1852 im Dorfe Dwori bei dem galizischen Städtchen Cswiecim in der Mauer einer Brennerei auf einem weissen, 4 Fuss langen, 2 1/2 Fuss hohen und 4 Zoll dicken Marmor, in gutem Zustande und durchaus nicht verwittert aufgefunden worden war. Der General Graf Wonsowicz auf Zator hatte dann den Marmor geschenkt erhalten und sein Schwiegersohn, Baron von Hoffmann, die Inschrift abgezeichnet. Für die Genauigkeit dieser Copie bürgte der Umstand, dass sie, obgleich von einem Nichtkenner morgenländischer Sprache und Schrift gefertigt, doch fast durchaus mit Sicherheit gelesen werden konnte und nur drei bis vier Einzelheiten längere Betrachtung [588] und Erwägung verlangten. Am 20. u. 21. März 1853 gab ich dem Herrn Einsender eine Erklärung, welche hier mit seiner und des Herrn Baron von Hoffmann Zustimmung veröffentlicht wird.

»Der Marmor ist jedenfalls durch die Türkenkriege des vorigen Jahrhunderts nach Galizien gekommen, — von welchem Orte des türkischen Reiches? darüber ist keine Andeutung vorhanden; doch lag derselbe gewiss in den nördlichen Grenzbezirken, dem Schauplatze jener Kriege. Die Inschrift, in türkischen Versen abgefasst, zeigt dass der Marmor ursprünglich zu einer Moschee gehörte, welche ʿAlî Paśa, Schwiegersohn Aḥmed's III. (reg. 1702—1730) und von 1713 bis 1716 Grosswezir, erbaut hatte. Das Chronostichon im letzten Halbverse ergiebt, wenn man alle wirklich dastehenden Buchstaben als Zahlzeichen zusammenrechnet,

[1] Erschien zuerst im achten Bande der Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft v. J. 1854, S. 587—589.

die Gesammtzahl 1129, unter den Versen aber steht ausdrücklich ١١٢٨ سنه d. h. Jahr 1128, und in der That kann die erstere Zahl nicht richtig sein, da ʿAlî Paśa noch im Laufe des J. d. H. 1128 als Oberbefehlshaber des türkischen Heeres in der Schlacht bei Peterwardein (13. Aug. 1716) fiel. Es ist aber sehr leicht, jenes 1129 auf 1128 zurückzuführen, indem man annimmt, dass in dem Worte یاپدی, *er baute*, das nur den Vocal a ausdrückende Elif vom Steinmetz willkürlich hinzugefügt worden ist, wie denn die Türken beim Schreiben ihrer eigenen (nicht arabischer oder persischer) Wörter dergleichen Vocalbuchstaben in der Wortmitte theils setzen, theils weglassen. — Das Versmass ist Hezeǵ in der bei Persern und Türken gewöhnlichen Verdoppelung, d. h. der Epitritus primus, ⏑ – – –, in jedem Halbverse viermal wiederholt. — Der Text der Inschrift, aus dem Nestaʿlîk des Originals in gewöhnliches Neshî umgeschrieben, ist folgender[1]):

مشید بو مبارك صدرگاه كامل فاضل
علی پاشای دانادل وزیر احکم واکرم
کزین داماد احمد خان غازیکم زماننده
حضور قلبیله آسوده‌تر در سرتسر عالم
بو زیبا بیجسد جای ایدوب انشا حسبةً لله
تدارك ایلدی زاد معادین رحله دن اقدم
زهی جامع سنمار خرد رسمنده حیراندر
که نازك ایلمش استادی هم غایتده مستحکم
دوشرسه بوبله تاریخ مصنع بو دوشم شاید
بو زیبا معبدی یاپدی جناب آصف افخم

[589] Uebersetzung:

(1) *Jener erhabene, gottgesegnete, vollkommene, hochgebildete, Reichsrath-Präsident*, *der einsichtsvolle ʿAlî Paśa*, *der sehr weise*

---

[1]) Die Länge der Verszeilen hat es nöthig gemacht, die in der Urschrift neben einander stehenden Vershälften unter einander zu setzen.

und edle Wezir, (2) *der auserkorne Eidam Aḥmed Chân's, des Glaubenshelden, durch dessen Herzensruhe die Welt von einem Ende zum andern ruhiger geworden ist*, (3) *hat diesen schönen, nie vom Neide scheel anzublickenden Bau in der Hoffnung auf Gottes Lohn errichtet und sich hierdurch vor seinem Hingange die Zehrung für das andere Leben zubereitet.* (4) *Welch herrliche Hauptmoschee! Der Sinimmâr des Verstandes ist über ihre Architektur erstaunt; denn ihr Baumeister hat sie zierlich und zugleich äusserst fest gebaut.* (5) *Ist so ein künstlerisches Chronostichon hier am Orte, so mag es folgendes sein: Diesen schönen Anbetungsort baute Se. Excellenz der ruhmvolle Asaf.*

Sinimmâr (4) ist der sprüchwörtlich gewordene Baumeister des Palastes Ḥawarnaḳ (Abulf. Hist. anteisl. S. 127, Z. 7 flg. m. d. Anm. S. 227), Asaf (5) der bekannte Gesangmeister des Königs David, den aber die muhammedanische Legende zum Staatssecretär Salomo's und zum Muster aller Wezire gemacht hat.

Von den über und unter den Verszeilen angebrachten Verzierungen haben wenigstens zwei, wie es scheint, eine sinnbildliche Beziehung auf die Worte bei denen sie stehen: 1) die Rose zum 4. Halbverse über قلبى, *seines Herzens*, als Andeutung davon, dass das Herz des Sultans einem Rosengarten gleiche, 2) das Pentagramm (der Drudenfuss) zum 8. Halbverse unter dem Worte مستحكم, *fest*, als Symbol der Festigkeit, da diese Figur in der Zauberkunst als Mittel gilt, das von ihr Umschlossene festzubannen. Hingegen die gerade unter einander stehenden drei Rosetten oder Sterne zum 5., 7. und 9. Halbverse, bei den Worten حسبة لله, *in der Hoffnung auf Gottes Lohn*, حيرانكار, *ist erstaunt*, und دوشر, *ist am Orte*, dienen wohl, wie die arabeskenartige Randeinfassung und die Mittelscheide zwischen den Halbversen, lediglich zur Verzierung; höchstens mögen sie die bezüglichen Worte stärker hervorheben.

XLV.[1]

Herr Dr. *Friedrich Müller*, Amanuensis der kaiserlichen Hofbibliothek in Wien, schickte mir im August 1862 eine photographirte türkische Inschrift, über welche er bemerkte: »Beifolgende Photographie ist einem von dem Originale gemachten Abdruck entnommen. Die Inschrift selbst, von der Dr. *Linzbauer* in seinem Buche: Die warmen Heilquellen der Hauptstadt Ofen, Pest bei Hartleben, 1837, S. 125 nähere Nachricht[2]), und am Ende [**363**] eine unvollkommene lithographische Abbildung giebt, ist — wann? kann ich nicht sagen — zu Grunde gegangen. Falls Sie das Stück einer Veröffentlichung in der Zeitschrift der D. M. G. für werth halten, bitte ich Sie, dazu die mit der grössten Sorgfalt gemachte Photographie zu benutzen«.

Die Inschrift war, wie man aus der Abbildung auf Taf. IX sieht, bei der Anfertigung des zur Photographie benutzten Abdruckes, mit Ausnahme des ersten Verses, vollständig erhalten; verwittert waren nur: das drittletzte Wort des ersten Halbverses in seinem obern Theile und das vorletzte Wort ganz, im zweiten

---

[1]) Erschien zuerst im siebzehnten Bande der Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft v. J. 1863, S. 362—364.

[2]) Nach einem zweiten Briefe des Herrn Dr. Müller erzählt Linzbauer dort, wie ihm vor der Erklärung der Inschrift bangte, bis ein glücklicher Zufall Aufschluss darüber versprach. Es war dies die Durchreise des türkischen Gesandten am französischen Hofe, Nuri Efendi, der am 15. Febr. 1835 die Inschrift in Augenschein nahm und mit lauter Stimme las. Linzbauer konnte aber nur den Namen Mustafa heraushören. Er liess darauf die Inschrift treu copiren (— die nach dieser Copie gefertigte Lithographie zeigt, wie man das Wort »getreu« zu verstehen hat —) und legte sie in Wien den Herrn *Gevay* und *Hammer-Purgstall* vor, welche aber die mangelhafte Abzeichnung nicht ganz zu entziffern vermochten. Linzbauer erfuhr nur was er schon wusste, dass die Inschrift von einem Mustafa Pascha herrühre.

Halbverse der zweite Buchstabe des zweiten und die ersten beiden des letzten Wortes. Ich schickte meinen Entzifferungs- und Ergänzungsversuch an Herrn Legationsrath *von Schlechta-Wssehrd* mit der Bitte um Berichtigung und Belehrung, die mir auch — Dank seiner allzeit hilfsbereiten Sprachmeisterschaft — ungesäumt gewährt wurde; zu Erlangung grösstmöglicher Sicherheit aber sandte derselbe die Photographie auch an *Subḥî Bey* nach Constantinopel: von dem wir ausser der Bestätigung des schon Gefundenen besonders die Ergänzung des ویردی im ersten Halbverse und die Wiederherstellung des ganz verschwundenen زینت erhielten. Herrn von Schlechta allein verdanke ich die Ergänzung des ملل am Ende des zweiten Halbverses, durch welche ich dann selbst auf die richtige Lesung des vorhergehenden ادیان geführt wurde, dessen Finalbuchstabe bisher für ein ر angesehen worden war, was wegen der nach oben gerichteten Krümmung des untern Schweifes nicht zulässig ist. Als graphische Merkwürdigkeit erscheint ganz am Ende der Inschrift die Zusammenziehung von بدل in Einen Zug, mit Verschmelzung der Figuren des د und ل. Herr von Schlechta, dem auch diese durch Reim und Sinn gesicherte, überdies von Subḥî Bey bestätigte Entdeckung angehört, hat eine solche Vereinigung der beiden Buchstaben noch nirgend anderswo gefunden.

Text.

1. صاحب صدْر وزارت ویردی زینت بودنه
جملهٔ آسوده حال عَهْدنده ادیان وملل

2. وَارنی خَیْراته صرف اتسه عجَبْمی کم درْ اُولْ
دَایمَا ایلَرْ حدیْث مصطَفاییله عمَلْ

[364] 3. یابدی بر کرمابه کم مثلن فَلَك کُورمش دکُل
دَوْلت اباد اوْلسه کر نامی محل در فی المثَلْ

4. بُنْو بناىٔ دِلْكُشانكْ ديديلر تاريخنى
مُصْطَفا پاشا بِنَاسيدرْ بنا كى بى بدَلْ[1])

Uebersetzung.

(1) *Der Inhaber des Ehrensitzes des Vezirats hat* (der Stadt) *Ofen Schmuck verliehen, während alle Religionen und Confessionen zu seiner Zeit Ruhe geniessen.* (2) *Was Wunder, wenn er sein Vermögen zu guten Werken verwendet, da er stets nach den Aussprüchen des Auserkorenen* (Muḥammeds) *handelt?* (3) *Er hat ein Bad gebaut, dessengleichen der Himmel noch nicht gesehen; sagt man sinnbildlich, sein Name sei Dewletâbâd* (Glücksheim), *so ist das am rechten Orte*[2]). (4) *Als Chronogramm dieses herzerfreuenden Baues hat man aufgestellt: Muṣṭafâ Paša's Bau ist ein Bau der ohne Gleichen.*

Die Buchstaben des letzten Halbverses als Zahlzeichen zusammengerechnet geben 982; 982 d. H. aber (Chr. 1574—5) ist eins der zwölf Jahre (974—986), während welcher Muṣṭafâ, der Neffe des Grossvezirs Sokolli, Pascha von Ofen war und dieses durch viele Bauten verschönerte; s. *Hammer-Purgstall's* Gesch. d. osm. Reichs, kl. Ausg., II, S. 469 u. 853. Eins der von Hammer-Purgstall an der erstgenannten Stelle erwähnten »Bäder« also ist dasjenige, welches mit dieser Inschrift geschmückt war.

---

1) Das Versmass ist رمل محذوف, s. *Vullers*, Instit. ling. pers. S. 183 Z. 9.

2) Den Sinn des logisch auf den conditionellen Vordersatz gehenden فى المثل erklärt Subḥî Bey so: بو كرمابه‌نك ادى مثلا دولت معموره سيدر دينسه بو سوز محلنده ضرب اولنمش اولور ديمكدر. Hiermit vergleiche man den Vers Ǵâmî's in Zeitschrift d. D. M. G. Bd. V, S. 325, Z. 4—5, und *Rückert's* Anmerḳung dazu.

XLVI.[1])

War Goethe bei dem:

»Orient und Occident
Sind nicht mehr zu trennen«

der ganzen Inhaltsfülle dieser Worte sich schon bewusst? Ich glaube kaum; — zur Beantwortung dieser Frage mit einem zweifellosen Ja müssten wohl selbst seinem ahnungsvollen Tiefblicke noch mehr und andere Thatsachen vorgelegen haben. Aber als ächter vates hat er damit ein vaticinium ausgesprochen, an dessen vollständiger Erfüllung unsere Gegenwart immer mächtiger arbeitet, nicht mehr bloss durch Menschen- und Waarenverkehr, sondern auch durch Austausch geistiger Güter, welcher sich in weiterer Entwicklung sogar schon zu wissenschaftlichem Wettkampfe zuspitzt. Dass der unter dem 8. Januar 1886 erlassene Aufruf Sr. Majestät Oskar II., Königs von Schweden und Norwegen zur Bearbeitung der zwei von Ihm gestellten Preisaufgaben: Geschichte der semitischen Sprachen, und: Darstellung des Culturzustandes der Araber vor Mohammed, durch Zeitungen oder Briefe rasch bis nach Bagdad vordringen und dort einen mohammedanischen Gelehrten zur Mitbewerbung anregen werde, — wer hätte das für möglich gehalten? Und doch: das Wunder ist geschehen! Jetzt schon, noch ehe von christlich-europäischer Seite ein einziger Mitbewerber aufgetreten ist, liegt vor den Preisrichtern ein stattlicher, starker Grossoctavband zur Lösung der zweiten Aufgabe, der Darstellung des Culturzustandes der Araber vor Mohammed von dem Verfasser, السيد محمود شكرى

---

[1]) Erschien zuerst in den Berichten über die Verhandlungen der Königlich Sächs. Gesellschaft der Wissenschaften. Philol.-histor. Cl. 1887. S. 406—433.

الآلوسى البغدادى, (— nach dem Ehrentitel el Seijid angeblich aus Mohammeds Geschlecht —) [407] durchgängig mit eigener Hand in schönem, kräftigem und deutlichem Neshi geschrieben. Nach vorausgeschickter Inhaltsangabe, einer Ansprache (خطاب) an den König und einer zweiten an die Preisrichter, behandelt er seinen Gegenstand in einer Einleitung (مقدّمة) und siebzehn Hauptstücken (ابواب) mit mehr oder weniger Abschnitten (فصول). Als mohammedanischer Schulgelehrter steht er mit der Annahme allgemeiner Gültigkeit und Glaubwürdigkeit der einheimischen geschichtlichen Ueberlieferung noch ganz auf morgenländischem Standpunkte, und wir Europäer werden uns voraussichtlich bei weitern Unterhandlungen mit unsern asiatischen Fachgenossen über die Nothwendigkeit historischer Kritik noch zu verständigen haben; jedenfalls aber verdient Herrn Maḥmûd's Preisschrift als das erste derartige Erzeugniss internationaler Literatur und als wohl geordnete und eingetheilte Zusammenstellung des von den ältern arabischen Schriftstellern zur Lösung der betreffenden Frage gelieferten Materials hohe Achtung und eingehende Würdigung.

Eine weniger hervorragende, aber doch gattungsverwandte Erscheinung bildet den Gegenstand dieses Vortrags. Es ist eine Recension über *Dozy*'s Supplément aux dictionnaires arabes von Ibrâhîm al Jâziǵî in fünf Nummern der von ihm mit Dr. Bešârah Zalzal und Dr. Ḫalîl Saʿâdah in Beirut herausgegebenen, leider schon mit dem ersten Jahrgange 1884 und 1885 wieder erloschenen allgemeinen wissenschaftlichen Monatsschrift »Der Arzt« (الطبيب). Eine Neuigkeit im eigentlichen Sinne, wie das vorgenannte Werk, ist diese Recension übrigens schon deswegen nicht, weil Herr Ibrâhîm als Kritiker eines europäischen Arabisten wenigstens zwei Vorgänger hat: seinen eigenen Vater Nâṣîf in der von Prof. A. Mehren mit lateinischer Uebersetzung und Anmerkung herausgegebenen Epistola critica ad de Sacyum über dessen Ausgabe von Ḥarîrî's Maḳâmen und »Scheïkh Mouhammed Tantawy« in den »Observations sur la traduction de quelques vers arabes« in de Sacy's Grammaire arabe, aus den Mélanges Asiatiques der St. Petersburger Akademie der Wissenschaften vollständig aufgenommen in meine Beiträge zur arabischen Sprach-

kunde (Kleinere Schriften, Band I). Graf Carlo von Landberg hatte die Güte, mir die genannte Monatsschrift zuzuschicken und mich auf jene Recension aufmerksam zu machen. Da ich selbst das Dozy'sche Werk in den sieben Stücken der Dozy-Studien in [408] unsern Sitzungsberichten kritisch behandelt hatte, so war die Sache für mich natürlich von doppeltem Interesse, zumal da Herrn Ibrâhîm's grundsätzliche Stellung zu Dozy im Gegensatze zu der meinigen steht: er ein Gegner der von Dozy vertretenen und durchgeführten Erweiterung des Begriffes arabische Sprache, ich ein Anhänger derselben, was von vornherein eine bemerkbare und auch wirklich durch die Entstehung bestätigte Verschiedenheit in Auffassung und Erklärung mancher Einzelheiten erwarten liess.

Im Allgemeinen hat sich die Kritik, wie morgenländische Gelehrte sie an einander üben, nie gerade durch Höflichkeit ausgezeichnet, und ältere Zeiten weisen darin sogar wahre Muster von Grobheit auf; später ist sie theilweise durch confessionelle Gegensätze verbittert worden. Wenigstens dieser letzte Einfluss fällt hier ganz hinweg, da Herr Ibrâhîm ebenfalls dem christlichen Bekenntnisse angehört, und wenn auch der etwas empfindliche, leicht reizbare Dozy, wenn er die Recension erlebt hätte, stellenweise mit ihrem Tone ziemlich unzufrieden gewesen sein möchte, so ist derselbe doch im Ganzen ein gemässigter, ja sie tönt zuletzt sogar in reinen Wohlklang aus, indem Herr Ibrâhîm seinen Landsleuten den auf dieses Werk verwendeten unermüdlichen Fleiss Dozy's als Muster für ähnliche nun von ihnen zu erwartende Leistungen aufstellt.

Das folgende ist eine, soweit die Urverschiedenheit des Arabischen und Deutschen es gestattet, Sinn und Haltung des Originals genau wiedergebende, nichts abschwächende und nichts verstärkende Uebersetzung der Recension.

»*Supplément aux dictionnaires arabes*«[1]) von dem rühmlich bekannten[2]) Dozy, einem der Leidener Orientalisten, ein ausführ-

[1]) Vorhergeht die arab. Uebersetzung: تكملة المعاجمات العربية.

[2]) طيّب الذكر, wörtlich: wohlberufen, bien renommé.

liches, über 1700 Folioseiten starkes Werk, in welchem er alle von ihm in den altarabischen Wörterbüchern nicht gefundenen, aber in den Schriftwerken der Neueren (المولّدين) und [409] im Gemeinarabischen Aegyptens, Syriens und Nordwestafrika's vorkommenden Wörter niedergelegt hat. Nachdem er, wie er in der Vorrede des Buches sagt, länger als dreissig Jahre mehr als vierhundert Bände geschichtlicher, lexikalischer und arabisch-humanistischer Werke durchgelesen hatte, stellte er in acht Jahren die aufgezeichneten Zusätze zusammen und brachte sie in Ordnung; er hat demnach im Ganzen auf die Abfassung dieses Werkes unverdrossen und unermüdlich [1]) gegen vierzig Jahre verwendet, ohne in allem diesen einen Lohn noch Gewinn zu suchen, ausser die Verwirklichung der seinem Geiste vorschwebenden Idee, und dazu angetrieben durch sein Bestreben dieses wichtige Werk zustande zu bringen und das hohe unvergängliche Verdienst zu erwerben, nämlich dieses: die nach den Zeiten der rein arabisch sprechenden älteren Araber aufgekommenen neueren Wörter und die vielen neuen bei ihnen noch nicht vorkommenden Gebrauchsweisen des von ihnen festgestellten Sprachmaterials und manche in jenen Schriften enthaltenen dunklen Ausdrücke zu erklären, mit anderen Worten: die Lücke auszufüllen, welche die nur das Reinarabische pflegenden arabischen Schriftsteller gelassen haben, indem sie sich von allen sprachlichen Neuerungen fernhielten und es verschmähten Abweichungen vom ächten Sprachgebrauch Vorschub zu leisten und sie in ihre Schriften aufzunehmen, diese Lücke, sage ich, auszufüllen, um dadurch zu einer Fixirung der ungewöhnlichen Erscheinungen der gesammten Sprache, der neueren sowohl als der alten, und zu einer Darstellung aller ihrer Ausdrucksformen zu gelangen.

Es ist dies bei Gott! [2]) eine Leistung, im Danke für welche selbst die arabisch Sprechenden hinter den Arabisten nicht zurückbleiben dürfen; denn abgesehen von der dadurch erleichterten

---

1) نحوًا من اربعين سنة لم يألُ فيها دابًا ولم يدّخر وسعًا. Das gedruckte »يالُهُ« statt يألُ hatte bereits Graf von Landberg berichtigt.

2) لعمر الحق; eig. so wahr Gott lebt!

Aufhellung des in jenen Schriftwerken Räthselhaften und Dunkeln, gewinnt der welcher es studirt die Kenntniss von vielen neueren Erscheinungen in Wissenschaften, Künsten, Gebräuchen, Kleidertrachten, Gefässen, Geräthschaften u. s. w. von denen die Wörterbücher noch nichts wissen, [**410**] während man andrerseits zur Befriedigung zeitgenössischer Bedürfnisse genöthigt ist, den erweiterten Sprachgebrauch aufzunehmen. Der Lieferung des Beweises hierfür überhebt uns lange unmittelbare Erfahrung, die beständige Wiederholung hierher gehöriger Fälle in der Sprachpraxis und die Mühe welche die Behandlung der Ausdrucksform einen Jeden kostet, der etwas aus europäischen und amerikanischen Schriften arabisch zu übersetzen sucht oder selbst über zeitgenössische Gegenstände und Angelegenheiten zu sprechen unternimmt. Wir haben nun, trotz der uns kurz zugemessenen Musse und der sich drängenden Geschäfte, dieses Werk durchgesehen, seinen Inhalt Seite für Seite so weit es uns möglich war untersucht und gefunden dass es viele lehrreiche Einzelheiten und ausgezeichnete, unsrer Sprache zum Nutzen gereichende Bemerkungen enthält, die verdienen dass das Werk selbst deswegen in die Reihe der edelsten Literaturschätze gestellt und sein Verfasser so lange noch ein Araber das ḍâd (ض) ausspricht, selig gepriesen werde. Doch haben wir in dem was wir davon gelesen haben, hie und da Stellen gefunden zu denen das und jenes zu bemerken ist; wir wollen daher einige derselben besprechen, nicht um Fehler aufzustechen und zu tadeln, noch um das Verdienst dieses Mannes herabzusetzen und seine Gelehrsamkeit als übel angewendet darzustellen, sondern um das Recht der Kritik zu wahren, durch welche, als eine Hauptstütze der Wissenschaft in unserem Zeitalter, das Schlechte von dem Guten geschieden und das Aechte durch klaren Beweis als solches hingestellt wird.

Und finden wir denn: bei aller Tüchtigkeit des Forschens, bei aller Höhe des Strebens, bei aller Ausdauer im Beobachten und Aufzeichnen entbehrte der Mann das beste Mittel zum Verständniss der arabischen Sprache, sowohl der klassischen als der modernen, indem er unsrer Meinung nach nie eines der arabisch-sprechenden Länder, wie Aegypten oder Syrien, bereist und nur mit wenig Arabern mündlich verkehrt, sondern die Sprache lediglich aus Büchern gelernt hatte, mit Hülfe von Leuten unter

seinen Volksgenossen die Orientalisten genannt werden [1]. Vielleicht auch hatte er [411] mündlich mit einigen unter diesen verkehrt, welche in den arabisch-sprechenden Ländern gereist waren und von ihnen einige gemeinarabische Wörter gelernt, dergleichen sie in ihren Notizbüchern aufzeichnen, in der Meinung damit etwas bedeutendes gewonnen zu haben. Wenn aber Jemand in Beziehung auf die arabische Sprache eine so hohe und schwierige Aufgabe bis zu einem solchen Grade bewältigen will, dass er den Gedanken in sich aufkommen lassen könnte, er werde noch die volle Herrschaft über die Sprache erlangen: so muss er sich zuerst nothwendig ganz in die Sprache einleben, dieselbe den sie Sprechenden ablernen, in ihrem Lande solange herumwandern und sich aufhalten, bis er ihre Sprache gründlich versteht und vor Fehlgriffen sicher ist, wenn er als ein unter sie aufgenommener Auswärtiger arabisch spricht. Ohne Zweifel ist dies der bedeutendste an dem Verfasser dieses Werkes auszustellende Mangel, zugleich der Grund der Vergeblichkeit eines Theiles seiner Mühe und Anstrengung, indem man oft bemerkt, wie er über eine Sache auf eine Weise spricht, dass seine Worte grosse Mühe und lange Ueberlegung verrathen, die sie ihn gekostet haben, während das ganze Ergebniss grundlos ist. Oft ist auch die Sache selbst klar und offenbar, nur der Umstand, dass er ein Fremder ist und mit den Leuten, denen die Sache selbst angehört, nie persönlich umgegangen ist, hat ihn nicht zur Erkenntniss derselben gelangen lassen. Wie nahe lag es ihm da sein eigenes Urtheil durch das einiger andrer Sprachgelehrten zu ergänzen, die ihm zum Richtigen verholfen und die auf das Suchen und Forschen verwendete schwere Mühe erspart hätten! Aber sich darüber auszusprechen war nicht mehr möglich; so ist das Buch seinen Weg fortgegangen und das darüber zu Sagende ist jetzt nachzuliefern.

Der erste ihn treffende Tadel ist der, dass er in diesem Buche alles, was er mit arabischen Buchstaben geschrieben sah, zusammengeworfen hat, ohne weder Sprachwidriges noch Falschge-

1) على ايدى أُناسٍ من قومهِ ممّن يسمون بعلمآء المشرقيات, mit Verweisung auf das dem letzten Worte entsprechende »Orientalistes« in einer Anmerkung unter dem Texte.

schriebenes in Betracht zu ziehen, ohne gemeine und fehlerhafte Ausdrücke auszunehmen und selbst ohne nur einmal etwas darüber zu bemerken, damit der solche Dinge Entlehnende bestimmt wisse, wie es damit steht. So führt er z. B. ein in Bocthor's Wörterbuch, ein im Geschichtswerke Ibn Ḫaldûn's und ein in Ibn Ǵubeir vorkommendes Wort in gleicher Weise an, während man weiss, dass Bocthor die Redeweise von [412] Aegypten, Syrien, Magrib und Tunis heranzog und aus dem Munde von Eseltreibern, Berbern, Lotterbuben und anderem Haschischgesindel zu seiner Zeit gangbare Worte entlehnte, obgleich die Menschenklasse bekanntlich eine Sprache reden, die allen andern Klassen widerlich und keineswegs geeignet ist, sich ihrer bei Unterredung über ernste Gegenstände und überhaupt im Gespräche mit andern Personen zu bedienen, weil diese grösstentheils in obscönen Ausdrücken und niedrigen Idiotismen besteht, von denen die meisten auch der allgemein bekannten fehlerhaften Volkssprache angehören. Auch hat er wohl das und jenes Wort auf eigne Hand gebildet, um die Bedeutungen gewisser französischer Wörter auszudrücken, wo dann der von ihm gebrauchte Ausdruck von der arabischen Redeweise weit abweicht und sich dem Verständniss der arabisch Sprechenden völlig entzieht. So giebt er, nämlich Bocthor, als arabische Uebersetzung von »adepte« داخل فى السرّ; dies aber ist ein Ausdruck den man in allen seinen Bestandtheilen einem Araber mehrmals zu hören geben könnte, ohne ihm die Bedeutung, die Bocthor damit ausdrücken wollte, begreiflich zu machen. So übersetzt er ascensionnel mit ارتفاعى, défroque mit تشليحة, étymologiste mit عارف باصول الكلام; während doch zwischen الكَلام und الكِلَم [wie B. hätte schreiben sollen] ein Unterschied ist. Manchmal verkehrt er, statt zu übersetzen, den Sinn eines Wortes in das Gegentheil; so soll éterniser auf arabisch heissen ادام الى الازل, während doch الازل, wie aus seiner Ableitung erhellt, die anfangslose Ewigkeit ist. So drückt er sich also so aus, wie wenn jemand sagte: Erhöhe ihn Gott recht tief! Und in dieselbe Kategorie stelle man unzählige andere verfehlte Ausdrücke und Worte, mit denen er, weil ihm das rechte Wort nicht gegenwärtig war, dessen Bedeutung darzustellen suchte oder

französische Wörter buchstäblich übersetzen zu müssen glaubte, wodurch aber seine Phrase sich in ihrer ganzen Haltung als französisch darstellt, nur dass er sie in ein von seiner Muttersprache entlehntes Gewand gekleidet hat. Da giebt es ferner andere Schriften, nachlässig hingeworfene Sammlungen von Wörtern der gemeinsten Volkssprache; noch dazu arg entstellt durch Abschreibefehler, [**413**] sind einige von ihnen bekannt unter dem Namen vocabulaires; diese stecken noch mehr voll Fehler als Bocthor's Wörterbuch und einen grossen Theil ihres Inhaltes bilden ausser Gebrauch gesetzte Wörter, die einst in Spanien üblich waren, aber zum eigentlichen Arabischen gar nicht gehören, wie أقرند und زقنق für عريان, nackt, أسمس für دعوة in der Bedeutung von وليمة Schmaus, خنقطيرة für امر عجيب wunderbare Sache, حنش um jemand herum, für: er förderte und unterstützte ihn; تزربط für تحير, er war rathlos; جبح er schlug seine Backen, für: er schlug ihn darauf (gab ihm Maulschellen); بعبر von Tauben für غرد, girren (roucouler); تمخزين für دهاء und كيس, Verschmitztheit und Verstandesfeinheit; قارش مارش für: mit Reis gekochtes Fleisch; كيلوخ für ثعلب, Fuchs; كرنونش für ein Gewächs, vielleicht die Kresse; زقوقو für eine Sämerei von der man nicht weiss was sie ist; خرطب für مداد Tinte; رشكب für سمانى, Wachtel; زرموط für خراطين الارض Regenwürmer; بحروش für برد, Hagel, und ähnliche Wörter mehr, theils frei gebildet, von denen kein Wurzelwort bekannt ist, theils verderbt aus Wörtern der Sprachen von Fremden, die zu jener Zeit mit den Arabern verkehrten. Wir glauben nur nicht dass sie noch heutzutage bei irgend jemand in Gebrauch sind, es müsste sich denn etwas davon als Seltenheit im Munde unbekannter Magrebiner oder Tunesen erhalten haben. Andere Wörter sind aus gut arabischen verderbt oder als Neubildungen davon abgeleitet, wie شطة für مشط, Kamm; شفاشف für شفاه Lippen; جريم von einem Manne für جرىء, kühn, eigent-

lich ذو جرامة ; حلزوم und حرزون d. h. حلزون Schnecke, Muschel; اتّعْثَر, d. h. تعثّر er strauchelte und stolperte; خطس in der Bed. von غطس tauchen; من حنْذاك d. h. من حين ذاك [414] von damals; حَوْحَى d. h. الوَحَى, ein Wort zum Antreiben; desgleichen بَطْنيّة für زنار, Leibgürtel; حمرانى für احمر, roth; خُمَيْسَة für يد, scheinbar so genannt, weil die Hand fünf Finger hat; daher auch der Ausdruck einiger unserer gemeinen Leute خمّس, d. h. lege Deine fünf in meine[1]). Zu dem Sonderbarsten aber was er aus diesen Wörterverzeichnissen genommen hat gehört بَضْرة für مرأة, wovon er auch eine andre, noch übler lautende Schreibart بَظْرة mit الظاء المشالة beibringt. Was die heutzutage bekannten gemeinsprachlichen Ausdrücke und vorzüglich die völlig verwerflichen darunter betrifft, wie لخبط, تَلَعْبَط, عليش, على أتشقّى d. h. خىّ, حزيط, قرعوش, زبّط, فشكل, دنكر, خرطمان عقله, ياهو und بياه, فُس, احمر احمر und ähnliche, so sind diese in so grosser Anzahl da, dass wenn man dieses Buch genau darauf ansähe, man finden würde, dass der grösste Theil davon aus dergleichen von der gebildeten Sprache nicht aufgenommenen Ausdrücken besteht, hinsichtlich derer es für uns unverständlich ist, was sich der Verfasser als Grund ihrer Aufnahme gedacht hat[2]). Ueber den Grund, welchen der Verfasser für ihre Aufnahme zu haben glaubte, sind wir im Dunkeln und es ist uns nicht klar geworden, zu welchem Zwecke der Verfasser so eifrig dahinter her ist, sie zu sammeln und in diesem werthvollen Buche unterzubringen. Denn wenn die Absicht dabei war, diese Wörter dem Grund-

---

[1]) Dazu Landberg: In Aegypten خامسه, er ass mit ihm mittels seiner fünf Finger. In Oberaegypten خمسه d. h. er schlug ihn mit der flachen Hand.

[2]) Hierzu Landberg: Wir hingegen keineswegs; denn die Wichtigkeit der Aufnahme dieser von der klassischen Sprache zurückgewiesenen Wörter ist für uns selbstverständlich.

bestande der Sprache anzuschliessen, so dass nun auch die Regierungsbeamten und Schriftsteller ihren Federn erlauben dürften davon Gebrauch zu machen, so gränzt dieser unverständige Anspruch an Ungereimtheit; die geringste Folge davon wäre die Niederreissung der Eckpfeiler der Sprache, die Entstellung ihrer [415] Schönheit und die Vermehrung ihrer Worte bis zu einem Grade, der weit über die Grenzen des menschlichen Gedächtnisses hinausginge, und zwar unnöthiger und unnützer Weise. Ist die Absicht aber die, die Schriften der Neueren oder die Sprache des gemeinen Mannes verstehen zu helfen: nun so sind jene aus Bocthor's Wörterbuch und seinesgleichen aufgenommenen Ausdrücke nicht in die genannten Schriften eingedrungen, und von dem aus den alten Vocabularien Aufgenommenen ist heutzutage kaum noch etwas in Gebrauch. So bliebe als Zweck übrig, dass dieses Buch die Stelle eines alle von den Arabern jemals gebrauchten, in den rein arabischen Schriften aber nicht vorkommenden Ausdrücke enthaltenden geschichtlichen Sammelwerkes einnehmen, aber keine Belehrung über den wirklichen Sprachgebrauch bezwecken solle. Aber auch bei dieser Betrachtungsweise ist das geschichtliche Interesse nur unvollkommen gewahrt, denn es hätte auf die verschiedenen Wortgattungen aufmerksam machen und auch das Neugebildete und Gemeinsprachliche, das Arabische und Arabisirte, das Gebräuchliche und ausser Gebrauch gekommene bezeichnen sollen. Dazu genügt es nicht als Beleg zu einem Worte die Schrift anzugeben, aus welcher es entlehnt ist, denn ungeachtet z. B. Bocthor, wie wir oben gesagt haben, auf gemeinarabische Wörter ordentlich versessen ist, und gerade recht unanständige mit Vorliebe aufführt, so nimmt er doch oft auch ein neugebildetes Wort aus dem Sprachgebrauche der tüchtigsten neueren Prosaisten und ausgezeichnetsten Dichter und darunter besonders wissenschaftliche Wörter, wie Kunstausdrücke der Himmelskunde, der Geometrie und anderer Wissenschaften; dasselbe gilt von vielen anderen Schriftstellern aus denen er Wörter genommen hat, und in deren Sprache man Gutes und Schlechtes neben einander findet (wörtlich, in deren Sprache man reines trinkbares und fauliges untrinkbares findet, man auf Sand und feste Erde tritt). Im Allgemeinen stellt sich dieses Werk dar als Sammelpunkt der Extreme und Zusammenfluss des Zweifelhaften;

aber wie viel näher lag es ihm, ein Werk zu begründen und anzubahnen, welches sich im Anschluss daran die Aufgabe gestellt hätte, eine der genannten Richtungen entschieden durchzuführen ohne das Richtige darin durch das Unrichtige zu entwerthen und das darin enthaltene Nützliche nicht zum Theil unbrauchbar zu machen.

[416] Die in diesem Werke angeführten Wörter sind grösstentheils ohne Vocal- und andere Lesezeichen, ein die Nützlichkeit des Buches bedeutend verringernder Mangel. Der Verfasser hat auch selbst in seinem Vorworte darauf hingewiesen und bekannt, die Erfüllung dieser Aufgabe sei ihm nicht möglich gewesen. Die Aufgabe eines zuverlässigen Berichterstatters sei die Wiedergabe des von ihm Aufgefundenen, so wie es eben beschaffen sei; deswegen gebe er oft ein von ihm aufgefundenes verderbtes Wort in derselben Gestalt wieder und überlasse die Berichtigung desselben dem Leser. Beispiele dieser Anführungsweise sind folgende: das Wort ابلدة so ohne alle Bezeichnung der Aussprache, nimmt er aus Bocthor als arabische Uebersetzung von idiot herüber, ohne etwas hinzuzufügen [1]). Das ist ein äusserst seltsames Wort, von dem wir nicht wissen wie es wirklich heissen soll, wenn es nicht etwa aus ابله (albern) was jenes franz. Wort bedeutet, verderbt ist. Dazu gehört ferner das was er unter dem Artikel اتان sagt: »(pl.) semble tatouage« d. h. ein Plural, scheint Tätowirung (وَشْم) zu bedeuten. Dazu die Worte eines Ungenannten: »حبشيّة الاصل فى وجهها بعض الاتان المعروفة فى وجوه الحبشية« (abessinischen Ursprungs: in ihrem Gesichte solche اتان, wie bekanntlich im Gesichte der Abessinierin). Das ist ein offenbarer Schreibfehler, wie man auch die Berichtigung desselben bei Betrachtung der Stelle durch das geringste Nachdenken von selbst auffindet. Die Worte müssen ursprünglich gelautet haben: »فى وجهها بعض الآثار المعروفة فى وجوه الحبشة in ihrem Gesichte sind solche اثار (Zeichen, Zeichnungen) wie bekanntlich im Gesichte der Abessinier«. Durch

[1]) In der 1. Ausg. von Bocthor, Paris 1828, steht: »Idiot, e, adj. stupide. عبيط ـ حلبة ـ ابله ـ ابلدة«.

Schreibfehler ist aber das آثار der Urschrift in اثان, wie das الحبشة derselben mit Zusatz des Relativ-ى in الحبشية übergegangen, — das letztere im Widerspruch mit dem Sinne, der sich beim ersten Blick auf die Stelle [417] dem Leser als selbstverständlich aufdrängt, da mit diesem Worte (الحبشية) ja unverkennbar das ganze Volk als Gattung gemeint ist (die aber الحبشة heisst). Zu dieser Kategorie gehört ferner bei ihm: »مودّة« was er mit »tribut, impôt« (arab. خراج oder ضريبة) erklärt. Das Wort aber bedeutet nichts derartiges, vielleicht soll es heissen مؤدّى oder مؤدّاة (etwas zu entrichtendes, abzuführendes); ferner »الابسيم« in der Bedeutung von الحرير (die Seide) aus Bocthor herübergenommen, aber wie es scheint in der dem Verfasser (Dozy) vorliegenden Ausgabe verdruckt, wogegen in der zu Paris im J. 1864 gedruckten Ausgabe (richtig) الابريسم steht[1]. Nachher bringt er auch dieses الابريسم und erklärt es mit »soie mêlée de coton«. Obgleich aber die bezüglichen Worte eines europäischen Schriftstellers (des Engländers Burton) diese Uebersetzung verlangen, widerspricht sie doch der unter den arabisch Sprechenden allgemein gebräuchlichen Bedeutung (Seide schlechthin, nach dem Persischen ابريشم). Ferner unter dem Artikel حوق: »حوقق وطولب بالف مئة دينار« (Nowairî, Espagne 470). Diese Worte sind offenbar zum Theil verderbt: حوقق lässt sich nicht rechtfertigen; es muss durchaus mit Verbindung der beiden ق heissen حوّق was die regelmässige Wortform des Reinarabischen ist; eine etwaige Berufung darauf, dass es, so wie es eben in der Handschrift steht (sprachlich richtig oder unrichtig) wiedergegeben sei, ist daher ungültig. Ferner sagt weder ein rein- noch ein gemeinsprechender Araber بالف مئة دينار (für tausend hundert Dinare); das Richtige ist hundert vor tausend zu setzen. Dazu kommt, dass der Verfasser die angeführte Stelle als Beleg für

[1]) Und so auch in der 1. Ausg. v. J. 1828. Es ist demnach Dozy's أبرسيم einfach zu streichen.

»حُوقِقَ« gegeben, aber sie nur durch »traduire qqn. en justice« übersetzt hat, was die schon [418] in den arabischen Wörterbüchern angegebene Bedeutung ist; es hatte daher keinen Zweck, sie hier zu wiederholen [1]). Aber solche Worte wie dieses stehen noch viele andere in dem Werke, die der Verfasser aufgenommen hat, wiewohl sie klar und deutlich in den arabischen Wörterbüchern stehen, wie z. B. الْمُحَدَّث in der Bedeutung von الصادق الظن, der dessen Meinungen das Rechte treffen, sich bestätigen; er hat dasselbe aufgeführt und mit einer Stelle aus den Maḳâmen Ḥarîrî's belegt, obgleich es in Ǵauharî's Ṣaḥâḥ steht; im Ḳâmûs allerdings ist nur in ungenügender Weise davon die Rede. Ebenso »رَأْيٌ مُحْصَد اى سديد محكم« jugement sain et solide; »التخريص« für الدخريص; »النورج« das Werkzeug womit das Getreide ausgekörnt wird; »نبا بصره« mit عن eines Gegenstandes, und »نبت به البلاد« alle diese Ausdrücke stehen im Ḳâmûs. Auch »هُوَّ و هِيَّ« mit der Schärfung des zweiten Consonanten in beiden, hat er als ausschliesslich in Versen gebraucht dargestellt, während sie die allgemeinen Dialektformen des Stammes Ḥamdân sind, wie die Schriftsteller über die Formenlehre ausdrücklich angeben. Ferner »وَيْلُمِّهِ«, was er nicht erklärt, während es im Ḳâmûs unter وى so angegeben ist: (ein Teufelskerl) ورجل وَيْلُمِّهِ بكسر اللام وضمّها داه يقال للمستجاد ويلمّة (in der im J. 1289 in Cairo gedruckten Ausgabe [des Ḳâmûs] aber steht ويلمّه mit dem Kesr des Pronominalsuffixes, was ein Fehler ist) d. h. وَيْلُ لأُمِّهِ, wie man (in lobendem Sinne) sagt لا اب لك; dann hat man daraus ein sich als nur ein Wort darstellendes Compositum gemacht, und endlich zur Bedeutungsverstärkung, wie bei داهية statt داه, [419] ein ةٌ angehängt. Damit steht in Verbindung, dass er unnöthigerweise

[1]) Graf von Landberg bemerkt zu Dozy's Rechtfertigung: »Aber nicht aufgenommen in die Europäisch-arabischen Wörterbücher«.

auch die regelmässig abgeleiteten Wörter aufnimmt, wie مَنْحِى und مُنْدَم, أَقْذَر und أَخْطَر Comparative von قَذِرٌ und خَطِر, das letztere in der Bedeutung von شَرَف; desgl. طُولِيّ, Relativnomen von طُول als term. techn. der Geographen und Astronomen, während er das Wort طُول selbst in dieser Bedeutung, dessen Aufnahme doch näher lag und dem Zwecke seines Werkes mehr entsprach, auslässt, ebenso نَجْدِيّ als Qualificativ eines Pferdes, obgleich es nichts anderes bedeutet als: zu Neǵd gehörig (daher stammend u. s. w.); ferner, dass die Araber sagen عَطِيَّةٌ نَزْرَةٌ (geringe Gabe) mit Bezeichnung des Adjectiv-femininums durch ein angehängtes ة, was doch ganz regelmässig ist, da نَزْر zu der Wortklasse wie صَعْب (fem. صَعْبَة), nicht zu der wie عَدْل (fem. ebenfalls عَدْل) gehört. Nach Analogie dieser Fülle von unnöthigerweise aufgenommenen Wörtern hat man auch alle ähnlichen zu beurtheilen.

Häufig geht er fehl in Bezug auf rein lexikalische Fragen, indem er ohne gehörige Sachkenntniss dieses für falsch, jenes für richtig erklärt, wie es ihm im Artikel قطار begegnet. In der Hauptsache sagt er da folgendes: Dieses Wort steht in Wüstenfeld's Ausgabe von Ibn Ḫallikân's biographischem Werke in der Pluralform قطران. Diesen Pl. aber halte ich für verwerflich; nach meiner Meinung muss es قطارات heissen, wie in der Bulaker Ausgabe u. s. w. Aber beide sind irrthümlich: das Richtige ist قُطُرات mit zwei Ḍammah, Pl. von قُطُر, dem Pl. von قِطار; قِطارات, ist, wie man im Tâǵ al ʿarûs bemerkt findet, gemeinarabisch. Etwas ähnliches ist ihm in dem Artikel حدث begegnet, wo er الحدثان mit ă des zweiten Stammconsonanten schreibt, und sagt: Dies ist, wie Lane bestätigt, sowohl Singular als Plural«, wozu er dann die Worte eines [420] Ungenannten anführt: »وكان هشام يقول برموز الملاحم وكتب الحدثان« und weiter sagt: »De Sacy und de Slane vocalisiren an dieser Stelle الحِدْثان mit Kesr (des ح und Sukûn

des ذ); ich aber halte الحَذَثان mit ă des zweiten Stammconsonanten für richtiger, weil nach dem vorher gesagten diese Form gleichmässig für den Singular und Plural gebraucht wird« u. s. w. Das Richtige ist nämlich gerade das Gegentheil von dem was er da sagt. Gleichmässig als Sg. und Pl. braucht man حِذْثان mit Kesr des ḥ, denn erstens kommt es vor als Infinitiv von derselben Form wie حِرمان, dann aber auch als Plural von حَذَث mit zwei ă, wie وِلْدان Pl. von وَلَد; حَذَثان aber ist nur Infinitiv, denn der Plural hat überhaupt nie die Form فَعَلان; indessen ist hierbei zu bemerken, dass beide Lesarten sich sprachlich rechtfertigen lassen, indem der Infinitiv eine Begriffsgattung darstellt, und demnach, wie alle übrigen Gattungsnomina sowohl den Singular als den Plural unter sich begreift. — Etwas Sonderbares ist ihm in dieser Hinsicht auch insofern begegnet, als er gegen Lane tadelnd bemerkt, derselbe habe اسعفه بحاجته durch قضاها له erklärt. Er sagt: »Er (Lane) hat diese Erklärung buchstäblich von den arabischen Schriftstellern herübergenommen; aber sie ist zur Darstellung der Bedeutung dieses Ausdruckes unzureichend«; er selbst nimmt dazu die darauf bezügliche Stelle eines der oben erwähnten Wörterverzeichnisse zu Hülfe, nämlich dasjenige, welches er mit der Abkürzung »Voc.« — d. i. Vocabulaire [1]) bezeichnet: die angebliche Hülfe besteht darin, dass dieser Ausdruck in dem genannten Voc. unter dem Worte نَعَمْ (ja, so ist es) angeführt sei, und demnach Zustimmung und Annahme ausdrückt, so dass die Bedeutung von اسعفت فلانا بحاجته sei, ich sagte zu ihm: »Ja«, d. h. ich bewillige dir das, um was du mich [421] ersuchst. (Bis hierher nicht der Wortlaut aber der Sinn der Worte des Verfassers). Das ist aber eine sonderbare Deutung, die nie einem Araber oder Nichtaraber eingefallen ist und die auch weder ein Gelehrter noch ein Laie annehmen kann. Aber noch sonderbarer ist, dass er den Spracheigenthümern, zu denen er sich in Betreff der Sprachkennt-

---

[1]) Nicht so, sondern, Vocabulista; s. Dozy's Préface S. X und Liste des auteurs cités. Explication des abréviations S. XXVIII[b] Z. 14 u. 15.

nisse doch nur so verhält, wie wir oben gezeigt haben, Fehler nachweisen zu wollen wagt, und dass er, noch mehr, gegen ihre Gelehrten ein solches Buch zu Hülfe nimmt, von dem schon früher die Rede gewesen ist, so dass es nicht nöthig ist, seine Charakterisirung hier zu wiederholen. Aber doch noch sonderbarer als dieses alles ist es dass Dozy selbst in der Vorrede seines Werkes, da wo er zur Angabe der bekanntesten Bücher kommt, auf die er sich in seinen Entlehnungen gestützt habe, unter ihnen dieses Buch als eins von unbekanntem Verfasser und Zeitalter nennt; wonach wir nicht wissen, wie es ihm moralisch möglich gewesen ist, sich demselben bei den Entlehnungen daraus so vertrauensvoll hinzugeben, ja, damit noch nicht genug, das Buch sogar als Autorität den vertrauenswürdigsten und zuverlässigsten Gelehrten entgegenzustellen. Die Worte mit denen Lane den genannten Ausdruck erklärt sind dieselben wie in Ǵauharî's Ṣaḥâḥ und beinahe die nämlichen wie im Ḳâmûs. Mögen die Verständigen hiernach urtheilen! Ebenso beschuldigt er unter dem Artikel سحر Tebrîzî, den Commentator der Gedichtsammlung Ḥamâsah, in den Worten سحرت الفضّة اذا طليتها بالذهب (ich habe das Silber vergoldet) eine falsche Erklärung gegeben zu haben, indem er im Sinne unsres اسآء سمعًا وجابةً sagt »der Commentator hat falsch gehört und falsch verstanden, denn das Verbum ist nicht سَحَرَ sondern شَحَّرَ und dessen Bedeutung nicht: er hat das Silber vergoldet, sondern: er hat es gereinigt und geläutert«. Das hat er genommen aus einem Buche über die Geschichte der ʿAbbâdiden von einem Schriftsteller dessen Namen er nicht angiebt. Nun steht zwar keines von beiden Wörtern in den uns vorliegenden Wörterbüchern, aber einem Manne wie Tebrîzî darf man einen andern nur unter der Bedingung entgegenstellen, dass dieser zu den grössten und anerkanntesten Sprachautoritäten gehört. Ferner besteht zwischen [422] سحر (eig. bedecken, überziehen) und تمويه الفضّة, dem Silber einen täuschenden Ueberzug geben, offenbar Sinnesverwandtschaft, und es ist daher nicht verwunderlich, dass er (Tebrîzî) in dem Exemplare irgend eines Wörterbuchs diesen Ausdruck vorgefunden hat. Aber auch angenommen, dass سحر

anderswo nicht in dieser Bedeutung vorkomme, so ist doch wenigstens die Bestätigung des angeblichen شَحّر durch einen zuverlässigen Gewährsmann zu verlangen. Ist diese nicht zu beschaffen, so heisst dies nichts anders als eine Ungewissheit durch eine andere bestätigen wollen.

Von derselben Art ist, was er über das aus dem Muḥîṭ al Muḥîṭ angeführte gemeinarabische تَبِعْ تَبِعْ, vom Hühnergeschrei (Gackern) sagt: »Er (der Verfasser des M. al M.) meint die ursprüngliche Form davon sei تعال (komm!) was aber sehr unwahrscheinlich ist« u. s. w. Dies ist ein rein willkührlicher und bloss muthmasslicher Ausspruch. Hätte er unsre gemeinen Leute jemals sagen hören: »تَعَا تَعَا« d. h. تَعَالَ تعال, so würde er die Angabe des M. al M. nicht so unwahrscheinlich gefunden haben, da تعا sich von تبعا nur durch den Zusatz des ى zur Dehnung des Vocals unterscheidet, ausserdem dass jenes تبع zur richtigen Wiedergabe der Art wie unsre gemeinen Leute es aussprechen am Ende mit einem Alif zu schreiben ist: تبعا. Sonderbarerweise hat er unter تَعَالَ und تَعَالْ das daraus abgekürzte تعا und تعى nicht angegeben, obgleich er sonst solche Wörter so eifrig zusammenstellt, und beide im M. al M. stehen.

Willkührlich verfährt er bisweilen in der Bedeutungsangabe mancher Wörter, z. B. in der Stelle aus Ibn Baṭûṭah, wo dieser als von Berbern gehört folgendes anführt. »Sie (die Neger) sagen der Genuss des Fleisches eines weissen Menschen sei schädlich, weil er nicht reif, der Neger hingegen nach ihrer Meinung ein wirklich reifer Mensch sei«. Nach Anführung der französischen Uebersetzung dieser Worte, in ihrer, sich von selbst aufdrängenden, natürlichen Bedeutung sagt er darauf [423] zurückkommend, er er möchte نضج lieber durch هُضِم (verdaulich sein) erklären, so dass der Sinn wäre: »das Fleisch des Weissen ist schädlich, weil es unverdaulich, dahingegen das des Negers nach ihrer Meinung das wirklich verdauliche ist«. Welch unwahrscheinliche Erklärung! Die Aerzte drücken den Begriff von هضم bis-

weilen durch نضج aus; aber das ist ein ihrem Sprachgebrauch eigenthümlicher wissenschaftlicher Ausdruck, der weder mit der ursprünglichen Bedeutung etwas zu schaffen hat, noch im Sinne der an jener Stelle Sprechenden liegt; diese wollen damit nur sagen, das Fleisch des Weissen sei roh, weil sie keine Einwirkung des Sonnenbrandes auf ihn wahrnehmen, das der Schwarzen hingegen reif (gar), weil die Sonne auf dasselbe offenbar ebenso eingewirkt habe, wie das Feuer auf die seinem Anhauche ausgesetzten Gegenstände.

Etwas derselben Art ist ihm in dem Artikel حدث in der Erklärung von احداث in dem Ausdrucke صاحب الاحداث begegnet, worin es heisst: der und der كان على احداث البصرة und wenn Ibn al Aṯîr sagt هو والى الطريق واحداث المواسم; Dozy meint الاحداث stehe hier überall in der Bedeutung von الشحنة la police, und übersetzt die Worte Ibn al Aṯîr's so, als sei damit gemeint: der Polizeimeister über die Strasse nach Mekkah während der Dauer der Wallfahrtsceremonien daselbst. Dem wesentlichen Sinne nach liegt dies allerdings nicht weit vom Richtigen ab, aber am natürlichsten und wahrscheinlichsten sind mit الاحداث die Verbrechen (الجرائم) und die vorkommenden Missethaten (المنكرات) gemeint. Es ist dies eins der Wörter welche in den klassischen Wörterbüchern, mit einer dieser nahekommenden Bedeutung stehen; das Abweichen davon zu dieser Deutung ist somit nichts anders als ein der Sprache angethaner Zwang. Derselben Art ist seine folgende Erklärung von حَدَث durch apprenti, celui qui apprend un métier, die er aus folgenden Worten Ḫaṭîb's gefolgert hat: »Die Wohlhabenheit ist in ihrer Stadt allgemein, sogar in den Werkstätten, wo die dort betriebenen Gewerbszweige viele احداث vereinigen, wie die der Stiefelmacher u. dergl.« Er erklärt also احداث hier durch Handwerkerlehrlinge, was sich allerdings [424] aus dem Zusammenhange ergiebt, ohne dass jedoch diese Bedeutung im geringsten in dem Worte selbst läge, sondern الاحداث sind eben nur, wie es in den (klass.) Wörterbüchern heisst, الصغار في السن, die jungen Burschen, und dies will Ḫaṭîb ausdrücken. In demselben Artikel führt er folgende Worte eines

andern Schriftstellers an, استنفر عليه احداث حلب, er brachte die احداث von Ḥaleb zum Aufruhr gegen ihn, erklärt da dasselbe Wort durch les gens du bas peuple und zeiht Quatremère eines Fehlers, dass dieser الاحداث hier durch les jeunes gens erklärt habe, aber das Richtige ist was Quatremère sagt, als die richtige sich von selbst darbietende Bedeutung des Wortes, neben welcher seine Deutung sich offenbar als unnöthig darstellt.

Wenn man das ganze Buch aufmerksam durchgeht, findet man eine verwunderlich grosse Anzahl dieser unbegründeten Vermuthungen. Man sieht wie der Verfasser bald, indem er sich mit der Erklärung der Wörter abmüht, ihnen trotz des Vorhandenseins klarer Bestimmungen, willkührliche Bedeutungen beilegt, bald sich soweit gehen lässt, Schriftsteller ohne alle Autorität für das Aechtarabische zu citieren und ihnen Angaben zu entnehmen, welche für jeden der die geringste Bekanntschaft mit dem Aechtarabischen hat, offenbar falsch sind. So in seiner Erklärung von نهض قائما durch se lever promptement, brusquement; der Ausdruck enthält nichts woraus diese Bedeutung genommen werden könnte, sondern gehört zu dem sogenannten حال مؤكّدة (dem bloss verstärkenden Zustandsausdruck) wie dies in den Schriften der Grammatiker ausdrücklich festgestellt ist. Ferner in seiner Erklärung von جرّد السلاح durch désarmer, ôter les armes, die Waffen abnehmen und die damit Versehenen waffenlos machen. Diese Bedeutung ist in solcher Verbindung unnatürlich; جرّد hat in derselben nur die Bedeutung von شَهَرَ, und steht ursprünglich vom Schwerte, welches يجرّد من غمده entblösst aus seiner Scheide gezogen wird; weiterhin gebraucht man das Wort aber auch in freierer Weise [425] und die von Dozy angegebene Bedeutung giebt z. B. den Sinn von جرّده من السلاح er entkleidete, beraubte ihn der Waffen, nahm sie ihm ab. Etwas ähnliches thut er bei der Erklärung der Worte des Abulfaraǵ: »كتب اليه ابن بطلان رسالة يقطعه فيها ويذكر معايبه« [II, 366ᵇ, 9—7 v. u.], wo er قطع durch شتم und انتقاص, injurier, outrager, erklärt. Aber diese

Bedeutung steht durchaus in keinem Originalwörterbuch, auch wird sie weder vom ächt- noch vom gemeinarabischen Sprachgebrauch unterstützt. Es ist mit قطع gemeint قطع حبل المودّة او الصلة das Band der Freundschaft oder des freundschaftlichen Verkehrs zerreissen, wie in dem nachher [II, 367[a], 6—8,] von ihm selbst als Beleg angeführten Ausspruch Moḥammeds, صِلْ من قطعك واعف عمن ظلمك, »Knüpfe wieder an mit einem der sich von dir getrennt hat, und sprich von Schuld frei einen der dir Unrecht gethan hat«, wo er dasselbe Wort durch rompre l'amitié ou le commerce avec qqn. erklärt. Zu derselben Kategorie gehört seine Erklärung von الاجرومية durch règles d'une langue, entlehnt aus Bocthor in dessen Erklärung von Grammaire. Aber das ist eine der subjectiv-willkührlichsten Erklärungen Bocthor's und man hat nie etwas derartiges gehört ausser bezüglich des Wortes Ḳâmûs, welches der gemeine Mann schlechthin von jedem Originalwörterbuch gebraucht. Nun taugt aber bekanntlich nicht alles was ein Einzelner sagt ohne Nachdenken und kritische Prüfung zu weiterer Anführung und zur Anwendung als Beleg; sonst würde ja auch die Anführung von Sprachfehlern, Wortverdrehungen, falscher Consonantenaussprache und unrichtigem Näseln zulässig sein und dadurch die Sprache selbst verderbt werden. Einen lexikalischen Missgriff hat er ferner begangen in seinen Worten über أَلَّا, wo er angiebt, es komme vor in der Bedeutung von لا جَرَم »certainement« [I, 32[a], 9 flg.;] und als Beispiel davon al Faḫrî's Worte anführt: ان لم تنصرف والّا فقات عينك, ebendahin die [**426**] Worte eines Andern zieht: واذا بِآخَر الاخرى, بجلده مكانٌ لَم يبقَ فيه شىٌ من السباع الّا ويهرب und ebenso das حوشوا الهوى عنّى الّا الهوى بجرح eines gemeinarabischen, aegyptischen Dichters [loin de moi l'amour! certainement l'amour blesse]. Alles dies beruht auf Verwechslung verschiedener Dinge und grundloser Vermuthung (مجازفة). Al Faḫrî's Worte sind in späterer Ueberlieferung oder schon in ihrer ursprünglichen Ge-

stalt mit einem Sprachfehler behaftet; der richtige Ausdruck ist: ان انصرفت والا فقأت عينك الاخرى »wenn du dich weghebest —; wo nicht, steche ich dir auch das andere Auge aus« [1]), d. h. wenn du dich weghebest, so gehe in Frieden, بالسلامة oder ein sinnverwandtes Wort; wenn aber nicht, so u. s. w. Diese Satzbildung ist im guten Arabisch sehr häufig und der Belege dafür giebt es unzählige. Ein Dichter sagt:

»Ich spreche zu ihm: Brich auf! Verweile nicht länger bei uns! —
Wo nicht, so sei wenigstens innerlich und äusserlich ein ächter Moslim«.

الّا ويهرب ist soviel als الّا هاربًا [2]), somit dient الّا hier zum Ausdruck der Beschränkung (للحصر). Endlich das »الّا الهوى يجرح« ist aus einem in der Sprache der gemeinen Leute gedichteten Liede, bei welchen oft الّا in der Bedeutung des satzeinleitenden أَلَا (الا الاستفتاحيّة s. Lane unter أَلَا Seite 76ª Z. 5 flg.) steht und demnach aus diesem verderbt ist. Sie sagen z. B. الّا فلان رجل عالم und الّا اصرفني يا فلان und الّا من كان عندك اليوم und nach Analogie dieser Beispiele sind ähnliche [427] Ausdrücke zu beurtheilen [3]). Betrachtet man diese Beispiele eins nach dem andern, so gehören sie alle zu den Gebrauchsweisen von أَلَا, welches ursprünglich, wie die Lehrer der Syntax bemerken, eine Bestätigung, تحقيق, ausdrückt, wonach der Sprachgebrauch des gemeinen Mannes, allerdings mit Verwechselung von أَلَا und الّا dem der ächten Araber getreu geblieben ist.

---

1) Richtig erklärt und mit Beispielen belegt schon in de Sacy's Gramm. arabe. II § 876 S. 484—486.

2) S. meine Klein. Schriften I. S. 504 Z. 12 flg. zu de Sacy I, 558, 15 flg.

3) S. Traité de la langue arabe vulgaire par le Scheikh Mohammed Ayyad el-Tantawy S. 73 Z. 13 قال لى الّا تجيبه »Il m'a dit que je devais absolument l'amener«.

Etwas Aehnliches ist ihm bei der Besprechung des gemeinarabischen »بدّى« begegnet. Er sagt darüber im Wesentlichen, die ursprüngliche Form dieses Ausdruckes sei لا بُدّ لى أن افعل; man habe dann das ل vor dem Pronominalsuffix weggelassen, und so sei daraus لا بدّى geworden, dann weiter das لا und das من vor einem Nomen [لا بدّ لى من الفعل] und dasselbe mit أنْ vor einem Verbum, so dass man schliesslich z. B. بدّى اروح [st. لا بد لى من أن اروح] gesagt habe. Hierzu rechnet er dann das gewöhnliche »من كل بُدّ« [de toute necessité], denn بد gehört nach seiner Angabe zu den Bestätigungswörtern u. s. w. In Wahrheit ist aber die richtige Form des gemeinarabischen بدّى und بدّه: بوُدّى und und بوُدّه welches so gebraucht rein arabisch und allgemein bekannt ist; später hat man durch Wortverkürzung (Synkope) das و weggelassen und بدى gesagt. Das gewöhnliche من كل بد aber ist ein offenbarer Fehler, in welchen man dadurch verfiel dass man die Bedeutung dieses بدّ nicht mehr kannte. Die Form dieses Ausdruckes ist من غير بدّ »unvermeidlich, unausbleiblich«, wie manche Leute [428] auch den Fehler begehen zu sagen: ما زرته الّا غير مرّة statt ما زرته الّا مرّة, indem sie die [durch الّا ausgedrückte] Beschränkung gleichsam noch verstärken wollen, wodurch aber die Bedeutung gegen ihre Absicht in das gerade Gegentheil des ursprünglichen Ausdruckes umschlägt.

Sonderbarerweise stellt er dergleichen subjective Vermuthungen ohne Rücksicht auf; dagegen stossen ihm über klare, unzweifelhafte Dinge Zweifel auf; so wird er bei dem aus Bocthor genommenen فى دُنْيَة اخرى bedenklich und fragt dann, ob dies vielleicht eine Entstellung von دُنيا sei? Dasselbe ist der Fall wo er die Worte eines Anderen aufführt: »وكان السلطان يسأل عن اهل قُسَنطينة بالعين والاسم« [II, S. 196ᵃ Z. 7—5 v. u.]; da hat er

die Bedeutung von العين nicht verstanden und sagt: »semble signifier personellement«; dies ist ja aber durch die Erklärung von العين in den Originalwörterbüchern bestätigt und dieser Zweifel somit unstatthaft. Offenbar hat er daher die Bedeutung dem Zusammenhange, nicht dem Worte selbst entnommen, wie in ähnlichen früheren Fällen. Häufig vermischt er in der Angabe von Wortformen unüberlegt verschiedenes, wie wenn er sagt, »حرق القلب واحرق الدم« beide Formen nach Bocthor. Er bezieht somit die dreiconsonantige (erste) Form ausschliesslich auf das Herz, die vermehrte (vierte) aber auf das Blut; aber beide bedeuten ein und dasselbe, und diese Unterscheidung hat keinen andern Grund als die Unüberlegtheit Bocthor's, der im ersten Beispiel die in der gemeinen Sprachweise übliche Form angiebt, in dem zweiten aber die hocharabische aufstellt. Denn der gemeine Mann sagt nicht احرق, wiewohl in dem abwechselnden Gebrauch der einen wie der andern Form an und für sich nichts Ungewöhnliches liegt. Bisweilen versieht er sich in Aufstellung der Wortstämme, so setzt er المصطحب in der Bedeutung von الشيء المستوى, das räumlich und zeitlich ebenmässig Fortlaufende, Zusammenhängende, unter einen Artikel صطحب, macht das Wort zu einem selbstständigen Stamme, während das Richtige gewesen [429] wäre, es zusammen mit den von ihm unter dem Wortstamme صحب aufgeführten Bedeutungen der achten Form zu stellen.

Dann und wann begeht er Sprach- und Formfehler in der Vocalisation, wie wenn er sagt »اشتفى غلّه واشتفى غليلَه« mit dem Accusativ der beiden Nennwörter; er scheint اشتفى für transitiv zu halten und übersetzt: »satisfaire sa vengeance«. Ebenso sagt er nachher »اشتفى قلبَه« mit dem Accusativ von قلب, übersetzt aber être satisfait, widerspricht also in seiner Vocalisation seiner Uebersetzung. Die hierauf folgenden Worte eines Dichters führt er so an: »قد اشتفى من فؤادي الكمدُ« mit Bezeichnung des كمد als Nominativ; dadurch ist aber wunderlicherweise doch nicht auf die Intransivität des Zeitwortes aufmerksam gemacht worden.

[illegible] gehört dass er بُرْطاش schreibt statt بِرطاش, da das Wort türkisch, aus بِرْ, ein, und طاش, Stein, zusammengesetzt ist; ferner dass er unter dem Stamme عين schreibt: اخذتنى عينى فتمنى mit Ḍamm des Nûn, was er dann auch eine Zeile weiterhin wiederholt, während es doch nach dem in den Grundlehren der Formenlehre Festgestellten richtig نِمْت heisst, obgleich das Wort ein و zum Mittelconsonanten hat; ferner, dass er unter حدق, wo er bei Anführung der Dichterstelle »كلّ عين الى وجهه محدّقة« das د in محدّقة mit Fatḥ vocalisirt, und dann meint, es müsse dieses Wort ein Passivparticip sein, ohne weiter etwas hinzuzufügen, das ist eine wunderliche, in keiner Weise zurechtfertigende und von den Originalwörterbüchern nicht unterstützte Behauptung; denn das Wort ist ohne Widerrede immer intransitiv [also محدِّقة zu lesen].

Im Gegensatze hierzu findet man in dem Buche, wenn man es genau einsieht, schöne Bemerkungen von treffender Richtigkeit, feine Berichtigungen der früheren Schriftsteller dieses Faches, wie sie nur von umfassender Belesenheit ausgehen können. So wenn er gegen Lane's Uebersetzung der Worte eines Schriftstellers [430] »فمتى رآك فرح بك واكرمك فى نظْر ما اكرمتَهُ« die Ausstellung macht, »Lane übersetzt فى نظر ما اكرمتَهُ gleichbedeutend mit كما اكرمتَهُ; dies ist aber nicht richtig; denn النظْر hat die Bedeutung von النظير; wenn er es übersetzt hätte فى مقابلة ما اكرمتَهُ, so wäre es sinnentsprechender gewesen«. Das ist eine ausgezeichnet scharfsinnige Bemerkung, wenn auch beide Uebersetzungen im Ganzen ein und dasselbe ausdrücken, indem Dozy die eigentliche und wesentliche Bedeutung des Wortes bestimmt; denn die Formen فِعْل und فَعِيل sind anerkanntermassen oft gleichbedeutend, wie مِثْل und مَثِيل; شِبْه und شَبِيه; عِدْل und عَدِيل und ebenso نِظْر und نَظِير wie in den Originalwörterbüchern zu finden ist. Ebenso

wenn er gegen die von einem Andern unter einem der früher erwähnten Wortstämme gegebene Uebersetzung von »جرّد لفلان« als gleichbedeutend mit جرّد السيف tadelnd bemerkt »das ist falsch; das Richtige ist: er schickte gegen ihn eine جريدة d. i. eine Abtheilung Reiterei in Uebereinstimmung mit der Angabe Freytag's«. Damit hat es seine Richtigkeit, wiewohl der Ausdruck hier, da die Weglassung des Objectes etwas Hartes hat, an und für sich nicht zu empfehlen ist, wozu noch kommt, dass man in diesem Sinne eigentlich جرّد عليه sagt und جرّد له sich nur durch künstliche Deutung [il détacha un corps de la cavalerie pour lui, c'est-à-dire pour le combattre] rechtfertigen lässt. So ferner, wenn er gegen Freytag's Erklärung von استخلف als gleichbedeutend mit خلف bemerkt: »In dieser Bedeutung sagt man أُسْتُخْلِفَ in Passivform, wie أُسْتُخْلِفَ فلانٌ, er ist zum Chalifen ernannt worden u.s.w.«

Ausserdem macht er richtige Bemerkungen über viele Wörter der spätern und Gemeinsprache, sowie zur Aufklärung ihrer ursprünglichen Bedeutungen und der Gegenstände [431] von denen sie hergenommen sind, durch eigene Auffindung oder durch Anlehnung an Andere, — Bemerkungen welche eindringende Ueberlegung und reiche Sachkenntniss beweisen. Ueberhaupt, wenn ihm bei diesem Werke nur das Verdienst zukäme, dass er darin Dinge zusammengestellt hat, wie vor ihm kein Anderer, und dass er sich deswegen die Mühe gegeben hat, hunderte von Büchern durchzulesen, in Verbindung mit seiner umfassenden Kenntniss einer solchen Summe von altarabischer Sprachgelehrsamkeit, ohne dabei im Verkehr zu stehen mit den Eigenthümern dieser Sprache und ohne mit den gelehrten und schöngeistigen Vertretern derselben Besprechungen zu halten, so würde das für ihn ein Verdienst bilden, welches lautes Zeugniss ablegte für seinen Kenntnissreichthum und die Grösse und Kraft seines Scharfsinnes. Und hierin thut es ihm keinen Abbruch, dass er aus Uebereilung sich in der Feststellung einiger Punkte der alten Sprache und einiger ihr angehörigen Bedeutungen geirrt hat; denn das gehört zu den Dingen von denen nun einmal kein Sterblicher frei ist, und er hat hinsichtlich dieses Umstandes jeden arabischen und nicht-

arabischen Gelehrten, der überhaupt geschriftstellert hat zum Vorgänger. Freilich hat er an dieser grossen Anstrengung und ausdauernden Mühewaltung im Dienste der altarabischen Sprache selbst nicht genug, da sein Hauptstreben auf die Gemeinsprache und die aus den fremdländischen Sprachen überhaupt in dieselbe eingeflossenen Bestandtheile gerichtet war und er dabei doch von dem späterarabischen nur einen im Verhältniss zu dem, was die Erzeugnisse der neueren Schriftsteller enthalten, unbedeutenden Theil behandelt hat. Zu verwundern ist dass er aus den Diwânen späterer arabischer Dichter, wie aus dem des Mutanabbî, Ibn Hânî, ihrer Zeitgenossen und der später lebenden nichts beigebracht hat, ebensowenig aus vielen allgemein bekannten schöngeistigen Schriften, wie den Rasâïl des Hamadânî, Ḫowaresmî und den Angehörigen dieser ganzen Klasse von Schrifststellern, welche sich das Altarabische kraft ihrer Kenntniss seiner innern Bildungs- und Ableitungsgesetze in freierer Weise fortbildeten und aus seinem unerschöpflichen Ocean wahrhafte Perlen hervorholten, indem sie dieselben mit Auswahl auf den Faden schriftstellerischer Verwerthung aufreihten und sie zu Halsschmuck ihrer Werke verwandten. Diese Schriften verdienten ohne Zweifel die Entlehnung aus ihnen [432] mehr als die Tausend und eine Nacht und Aehnliches. Auch hat er nichts entlehnt aus dem شفاء الغليل (der Befriedigung des Durstigen) von Ḫafâǵî, obgleich dieses Werk zu demselben Zwecke angelegt ist wie das unsers Schriftstellers und dies in vorzüglicherer Weise leistet als das Muʿarrab von Ǵawâlîḳî, das Wörterbuch Bocthor's und Freytag's und ihnen ähnliche. Dazu kommt, dass er auch aus denjenigen Schriften, die er überhaupt benutzt hat, wie z. B. das Geschichtswerk Ibn Ḫaldûn's, nicht vollständig genug entlehnt hat, denn er hat darin vorkommende Wörter übersehen, so unter Anderen das Wort هداية (Göttliche Rechtleitung) in der Bedeutung von: der den Thieren von Gott anerschaffene Instinkt, das Wort تأنُّس (sich civilisieren) im Gegensatze zu التوحُّش (in Rohheit versinken oder bleiben), das Wort مَلَكة für die in der Seele festgewurzelte Beschaffenheit [ἡ ἕξις], das Wort وزائع (eig. Vertheilungen) für ضرائب Geldauflagen, die siebente Form انبنى als der ersten Form بنى

entsprechende Passivform, مَاءٌ مَثْلُوجٌ (in den Handschriften مثلج was aber falsch ist) d. h. Wasser in welchem Schnee aufgelöst worden ist, اخباريّون für Nachrichten-Ueberlieferer, مخدوم in der Bedeutung von سيّد, Herr, und andere Wörter, deren in den altarabischen Wörterbüchern keine Erwähnung geschieht. Dies alles zusammengenommen gehört unzweifelhaft zu den Unvollkommenheiten welche in seinem Werke eine grosse Lücke zurückgelassen haben und machen nöthig dasselbe eingehend zu kritisieren und neu zu behandeln zur Verbesserung des Irrigen darin und zum Nachtrage des darin Fehlenden. Bei alledem leugnen wir nicht dass darin eine Menge lehrreicher Dinge enthalten sind zu denen wir ohne dasselbe zu gelangen nicht im Stande gewesen wären, weil uns die meisten der Schriften aus denen er entlehnt hat nicht zugänglich sind. Und vielleicht ist der grösste Nutzen den ein Araber daraus ziehen kann der, dass er sich dadurch angetrieben fühlt sein Bestreben darauf zu richten, ihm nachzufolgen in der Unternehmung eines ebenso ausgezeichneten Werkes, zu einer Zeit wo die schriftstellerische Laufbahn sich [**433**] auch bei uns weit geöffnet hat und wo wir selbst lebhaft das Bedürfniss eines Werkes empfinden, dessen wir uns bei der Behandlung des Aechtarabischen bedienen können und welches uns vieler Mühe überhebt in der Anschaffung neuerer Werke zu welchen wir nur mit äusserster Anstrengung gelangen können. Möge Gott gnädig sein einem Menschen der das Rechte weiss und danach handelt. Den Lohn der so Handelnden aber lässt Gott nicht verloren gehen«.

I.

Arabischer, persischer, türkischer, hebräischer Index.

II.

Sach- und Namen-Index.

Berichtigungen.

Zu Band III.

S. 23 Z. 3. Vor »*Article* ist einzuschalten : مادّة.

S. 25 Z. 9 tilge das Komma hinter قديم.

S. 31 Z. 6 l. مَعًّى st. معًّى.

S. 50 Z. 3 l. Verbalstamm st. Vocalstamm.

S. 107 Z. 15 tilge das Komma hinter »zu«.

S. 150 Z. 8 hat Fleischer im Aushängebogen das »Fuzâr« unterstrichen, am Rande steht: Terâz.

S. 212 Z. 2 l. *ḏi'b* st. *ḏi'b*.

S. 278 Anm. 1 l. Z. streiche »Fl.«

S. 307 Anm. 1 Z. 4 l. الحكر st. الحكر.

S. 394 Z. 2 l. 1) st. 2)

S. 460 Z. 12 l. مَوَالِيَا st. مَوِالِيَا.

S. 461 fehlt unten die Anm.: 1) Das û am Ende des dritten Gürtels stellt die vulgäre Aussprache von ـِهِ und ـُهُ dar.

S. 591 Z. 3 l. كَلَّمْ st. كَامْ.

S. 611 Z. 11 und 14 l. Âṣaf.

Zu Band II.

S. 328 nach Z. 18 einzuschalten (Zusatz Fleischer's):

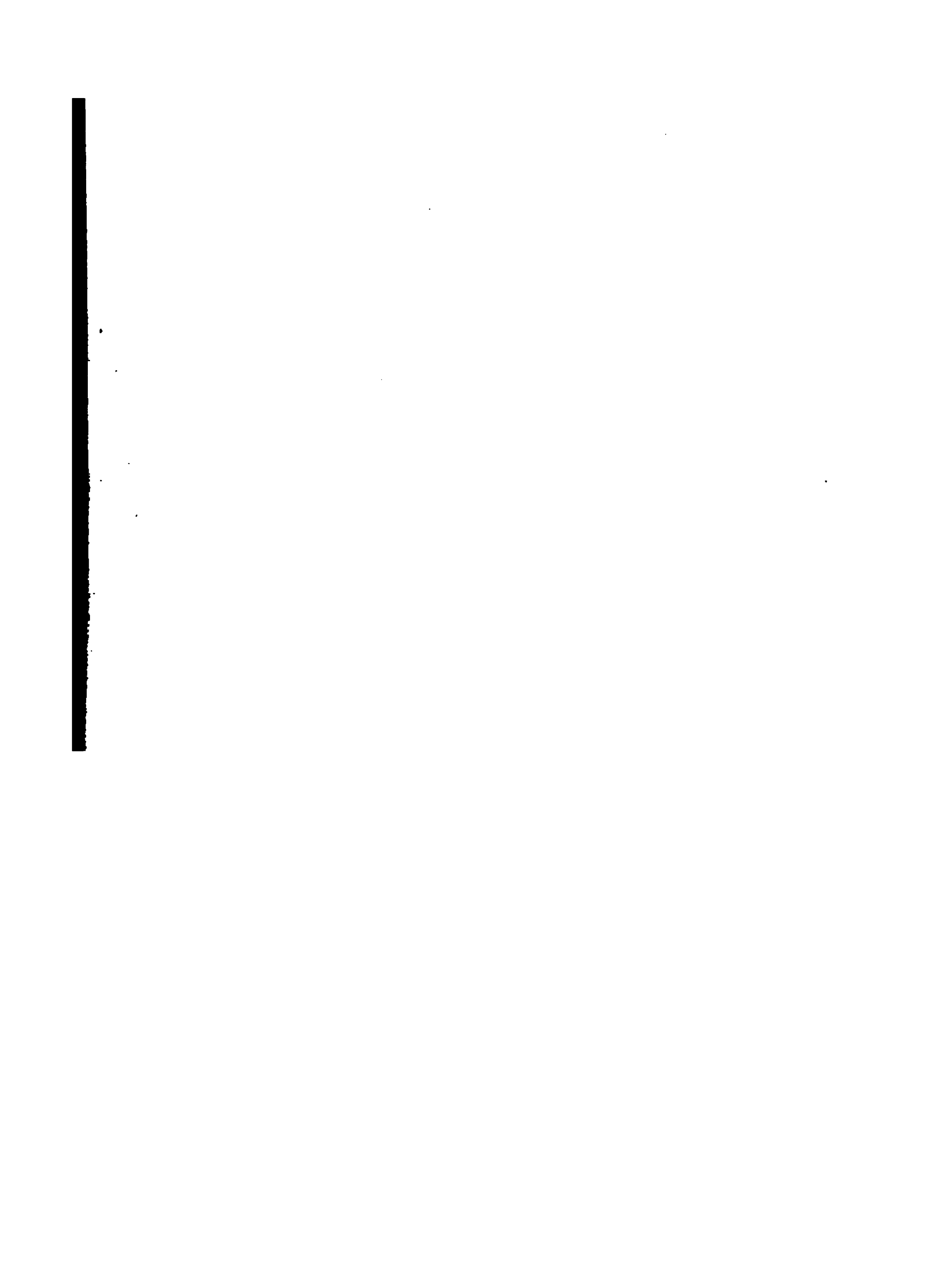
S. ٣١. Z. 20 الحجّاج l. الحجّام, vgl. Dozy's Abbad. III, 216, Z. 7 f.

Druck von Breitkopf & Härtel in Leipzig.

I.

في كل سنه وتقبل اسكفه الباب . وتصنع للابهات اغابيه
كان في الدير اخ يقـ... . ... ثمانيه واربعين ...
... واسرثمانيه واربعين . ... منذ زمان . و
فرقو بيسو موغلا كلبه . وكان فيه شيـكان خفي منذ زمان . و
كان يعركه ويصنع به امور اخر . فلما قبلوه في الدير و نزل و سجد
اوفيـميو . ظهر امر ذلك الروح . فكان يصرع ابدا و يربك
ولا يتركه يتكلم معنا . وان القديس اشفاه وحل رباط لسانه . وا
الدير حتى تنيـح وكان نقل الجسد . ...

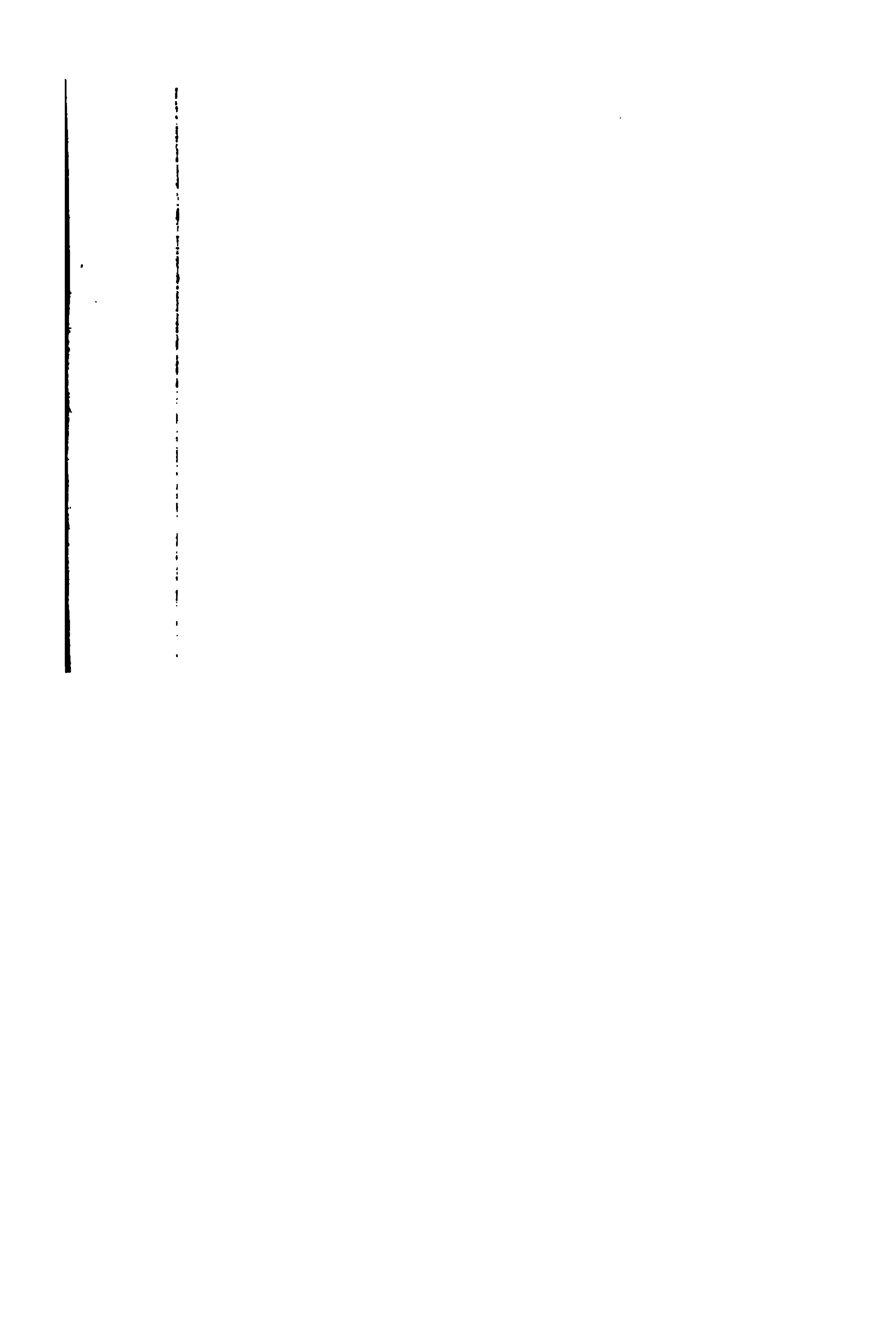
Lith. Anst. Julius Klinkhardt, Leipzig.



Zu № XXIII.

ا
نو ويعرفون
الشيطان
ولقيعلهواه
اخر الايام

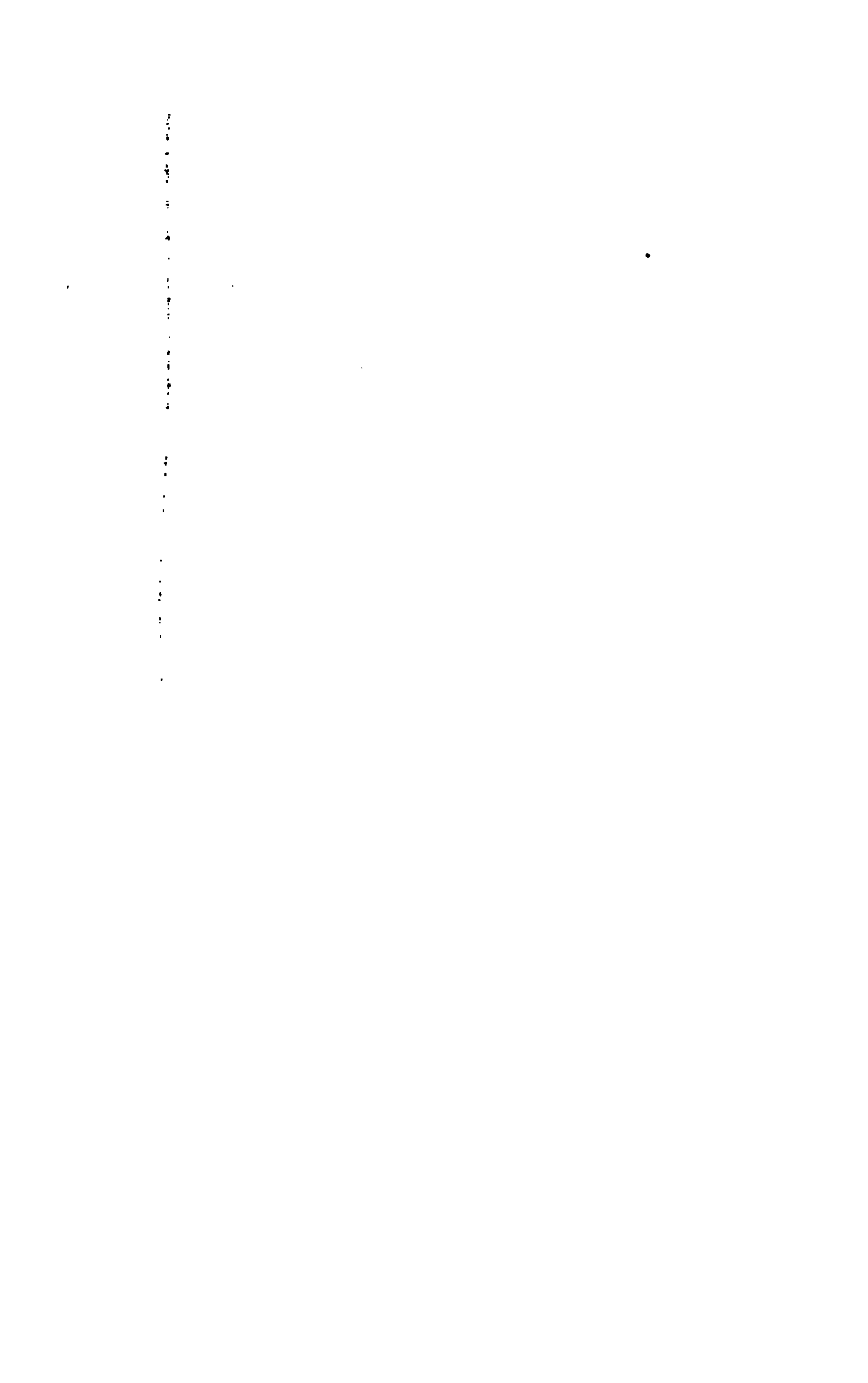
وقالاه يا قليل الامانه
يعد الي السفينه
في السفينه اثنوا
سلت حدا عشر
يعرفوهم رجال



Zu № XXIII.

ه عن الانسان
ن انه المراة
ابو قال لاحدهما
رات ووحدوه من حميره
ن بكر بن سعد اعراقه

كهنة والكتبه ليمسحوا
طاه.. فنقض عليه قضيه
و نـدوا سفلا سافلي الحجر



Zu № XXIII.

بر ابيه التي

لـ ـت

عشر والشكر

لله

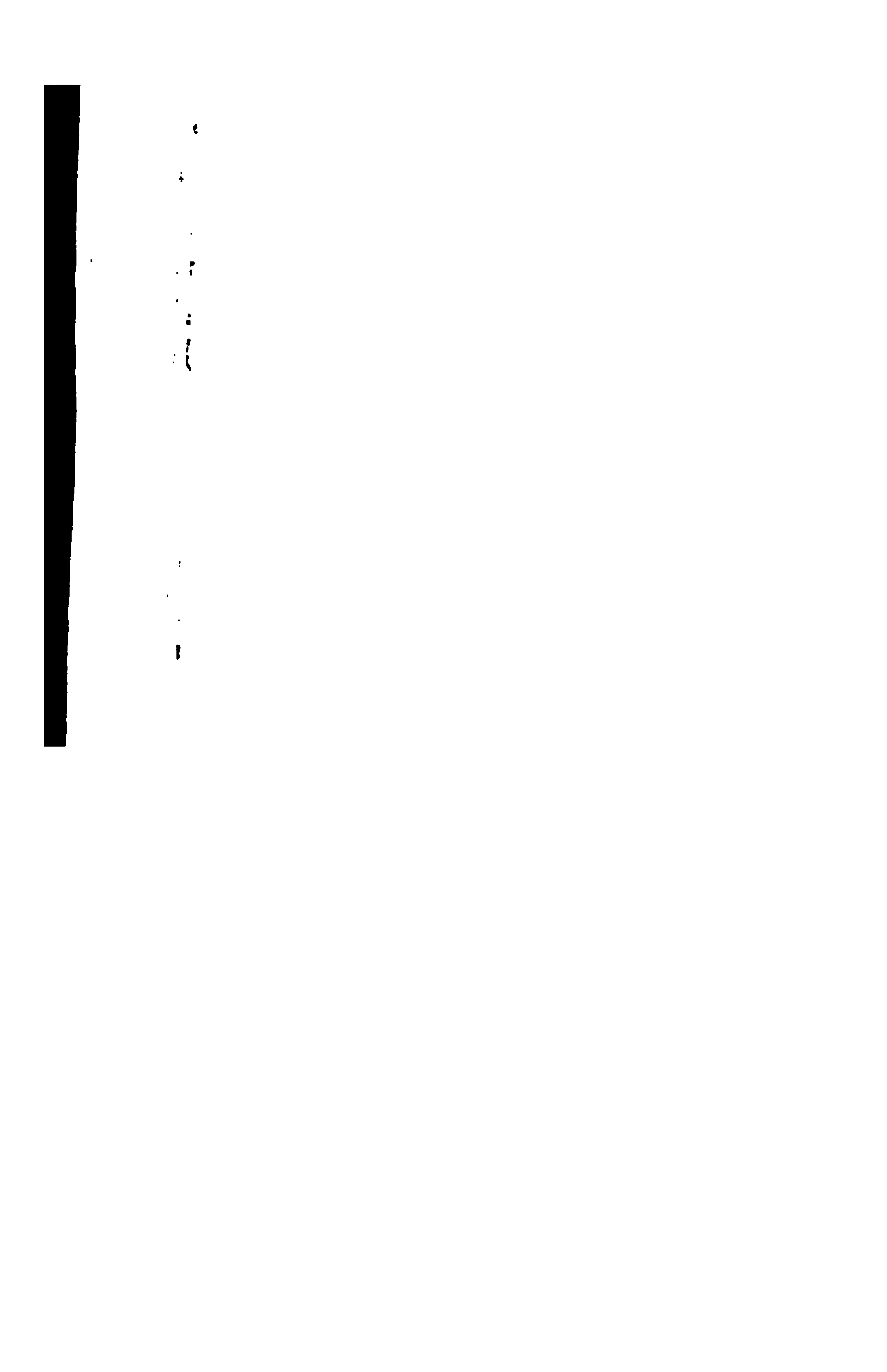
ع وسبعين وثمانمائة

ز من سنين العرب



Zu № XXIV.

ا حرا حــه
ح من المدينه
طويل فالشـ
ل هودا نشطر
هودا قد انقطع
مى وما لعش من الوجع
د واس على من يليه
في الشفيع وانا مسل
و طبع اسطر
الكد والاوجاع
من العول في الرب
ما ابوب لما د ا
تكلمت اركان
فتو لا نصره





Fleisch

Lith. Anst. Julius Klinkhardt, Leipzig

Av.



Rev.



Lith. Anst. Julius Klinkhardt, Leipzig.



